IRÉNIKON

Tome XXXI 4e trimestre 1958

Sa Sainteté Jean XXIII.

La proclamation du 28 octobre dernier annonçant l'élection du Cardinal Roncalli au trône de Saint-Pierre a réjoui tous les amis de l'Orient. Sa Sainteté Jean XXIII, en effet, a passé en Orient vingt années de sa vie, à savoir les vingt premières années de sa carrière diplomatique. L'Orient lui tient à cœur, et il n'a pas manqué de le faire sentir dans ses premières allocutions, tout imprégnées d'aménité et de pastorale pacifiante.

C'est en vue du poste de Visiteur, puis de Délégué Apostolique en Bulgarie que Mgr Roncalli reçut le sacre épiscopal en 1925. Il fut nommé archevêque titulaire d'Aréopolis, et résida à Sofia de 1925 à 1934. Transféré alors en Turquie en qualité de Délégué Apostolique pour ce pays et pour la Grèce, avec résidence à Constantinople, il assuma en même temps la charge d'Administrateur du Vicariat Apostolique latin de cette ville. Mgr Roncalli demeura dix années à ce poste, étudiant de près le christianisme oriental et apprenant les langues de ces régions. La presse a noté à cette occasion qu'il fut le premier prélat à écrire une lettre pastorale en turc.

Dix années plus tard, en 1944, nommé Nonce à Paris, il eut à régler les questions difficiles de l'après-guerre, ce qui ne l'empêcha point de s'y faire beaucoup d'amis, demeurant fidèle d'autre part à ceux qu'il avait connus en Orient.

C'est de là que, devenu cardinal en 1953, il accéda au siège patriarcal de Venise, poste qu'il occupa jusqu'au jour de son élection au Souverain Pontificat.

* * *

Durant le temps de sa nonciature en Bulgarie, Mgr Roncalli vint, au cours d'un voyage, rendre visite au monastère d'Amay, et particulièrement à son fondateur, dom Lambert Beauduin, qu'il avait reçu plusieurs fois chez lui au cours d'un séjour de ce dernier à Sofia en 1928, et avec qui il s'était lié d'amitié. Il l'avait connu à Rome déjà, à l'époque de sa consécration épiscopale, et ils devaient tous deux se rencontrer souvent par la suite: au congrès unioniste de Prague (1929), puis à Paris, où le Nonce Mgr Roncalli le recevait volontiers.

Mgr Roncalli avait apprécié les idées et les méthodes unionistes de dom Lambert Beauduin. En septembre 1957, lors du Congrès pour l'Unité chrétienne qui eut lieu à Palerme (cfr. Irénikon, *1957, p. 425), il avait été invité, en tant que Patriarche de Venise et ami de l'Orient, à prononcer l'allocution d'ouverture. Plusieurs de ceux qui s'y trouvèrent eurent à cœur de nous informer aussitôt de l'éloge que l'auguste conférencier avait fait, dans son discours, de dom Lambert Beauduin fondateur d'Amay, dont il s'était plu à recommander, comme excellente, la méthode de rapprochement.*

*C'est avec joie, on le comprendra, qu'*Irénikon *a accueilli la nouvelle de l'élection du nouveau Souverain Pontife, qui ne manquera point, sans doute, de prodiguer à tous les travailleurs unionistes les encouragements les plus efficaces.*

Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys [1].

Les historiens de la liturgie sont habituellement déçus par le sacramentaire ou l'ébauche de sacramentaire que leur présente le traité de la *Hiérarchie Ecclésiastique* du Pseudo-Denys. Sans doute est-il assez facile d'y reconnaître les rites des principaux sacrements chrétiens, et même l'essentiel de la liturgie syrienne des IVe et Ve siècles : les rapprochements qu'on a pu établir entre le texte de Denys et des passages correspondants de Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste et, récemment encore, Jean Chrysostome [2], sont, à cet égard, parfaitement convaincants [3].

Il faut convenir toutefois que la présentation dionysienne des sacrements laisse subsister bien des incertitudes lorsqu'il s'agit de préciser l'Église ou le groupe d'Églises dont elle rapporte la pratique, et le sens véritable qu'elle attribue à chacun d'eux. Ces incertitudes ne tiennent pas seulement à la brièveté des descriptions qui passent trop rapidement sur le détail et l'ordre des rites. Elles tiennent aussi et peut-être surtout aux schèmes doc-

1. Leçon prononcée à la cinquième semaine d'études liturgiques, organisée par l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge de Paris, le 4 juillet 1958.

2. Cf. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Introduction, texte critique, traduction et notes de A. Wenger, *Sources chrétiennes*, 50, Paris, 1957.

3. Cf., par ex., R. Tonneau et R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Cité du Vatican, 1949 (= *Studi e Testi*, 145) ; J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1935-1937 (= Fasc. VII du *Florilegium patristicum*, éd. par B. Geyer et J. Zellinger) ; et notre étude *L'Univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, coll. Théologie, 29, Paris, 1954, pp. 246-256.

trinaux selon lesquels ces descriptions sont proposées et interprétées.

C'est précisément de ce dernier point de vue que nous voudrions examiner ici le sacrement de l'initiation ou de l'illumination, pour essayer d'en préciser les caractères et le sens. Nous en rappellerons d'abord brièvement la structure ; nous essaierons de dire ensuite dans quelle mesure le baptême dionysien exclut la typologie ; en troisième lieu, nous tenterons de déterminer quelle place il a pu faire à des infiltrations gnostiques ; enfin, nous devrons mettre en lumière comment, sans exclure la référence christologique qui lui est essentielle, ce sacrement cherche constamment à se définir dans des cadres et des oppositions de type néoplatonicien.

I. La structure du baptême selon Denys.

La description du baptême est donnée dans la deuxième partie du chapitre II de la *Hiérarchie Ecclésiastique* [1].

La cérémonie s'ouvre sur une instruction de l'évêque (ἱεράρχης) qui, dans sa volonté de sauver tous les hommes [2], rappelle à l'assistance la bonté et l'amour de Dieu (ἀγαθότης, φιλανθρωπία) qui vient aux hommes pour se les unir, se les assimiler et les diviniser (ἑνόω, ἕνωσις, ἀφομοιόω, θέωσις) ou, selon le mot de Jean, pour en faire des fils de Dieu [3].

Le candidat au baptême s'approche alors de l'un des baptisés (= des *initiés*, τινα τῶν μεμυημένων), lui demande de le conduire à l'évêque et de le prendre en charge pour la vie nouvelle qu'il doit embrasser (ἡγήσασθαι, ἀναδέξασθαι, παραλαβών) [4].

1. P. G. III, 393 A-397 A. C'est le μυστήριον φωτίσματος, qu'explique la troisième partie (θεωρία) de ce même ch. II (397 A – 404 D). C'est toujours au t. III de P. G. que se réfèrent nos citations de Denys, avec les abréviations suivantes : EH = *Hiérarchie Ecclésiastique* ; CH = *Hiérarchie Céleste* ; DN = *Noms Divins* ; MT = *Théologie Mystique* ; Ep. = *Lettres*.

2. Citation de *I Tim.* II, 4 (reproduite par EH 393 A), qui est appliquée à l'évêque lui-même, le « hiérarque », qui résume en lui la hiérarchie et sa fonction de salut (cf. EH 393 B : τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον, et 373 C : ὡς ἱεραρχίας ἐπώνυμος ; sur ce terme, voir *L'Univers dionysien*, pp. 176-177).

3. EH 393 A. La fin de ce passage cite *Jean* I, 12.

4. EH 393 B.

Surmontant l'angoisse et l'effroi (φρίκη... ἀμηχανία) que lui inspirent de telles responsabilités, le « parrain »[1] les accepte néanmoins avec bonté, saintement désireux d'assurer le salut du néophyte (ἀγαθοειδῶς... τῆς ἐκείνου σωτηρίας ἱερῶς ἐρῶντα). Il conduit le néophyte à l'évêque[2].

Celui-ci les accueille tous les deux avec joie et « célèbre le principe unique de tout bienfait »[3]. A cette action de grâces (εὐχαριστία) se joint tout le clergé qui chante avec l'évêque un hymne emprunté aux Écritures[4].

Ensuite l'évêque baise l'autel, s'approche du candidat et l'interroge sur l'objet de sa démarche[5].

Le candidat répudie l'impiété (τὴν ἀθεότητα), l'ignorance de la vraie Beauté (τὴν ἀγνωσίαν τοῦ ὄντως καλοῦ), la privation des effets d'une vie divine (τὴν τῆς ἐνθέου ζωῆς ἀνενεργησίαν). Il demande par l'entremise de l'évêque de participer à Dieu et aux réalités divines (θεοῦ καὶ τῶν θείων τυχεῖν)[6].

L'évêque l'avertit des exigences de la vie divine (τὴν ἔνθεον πολιτείαν), lui demande s'il les accepte, et, après son accord (ὁμολογία), lui impose la main sur la tête (ἐπιτίθησιν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ τὴν χεῖρα) et le marque de la σφραγίς. Il ordonne aux prêtres d'inscrire (ἀπογράψασθαι) les noms du candidat et de son parrain[7].

Suit la prière de l'évêque à laquelle se joint toute l'assemblée.

Puis l'évêque ôte la ceinture du candidat, et les ministres (λειτουργοί) le dévêtent[8].

L'évêque tourne le candidat face à l'occident (ἐπὶ δυσμαῖς), lui fait tendre les mains dans cette direction en signe de répro-

1. Ce terme n'est pas de Denys qui emploie seulement ἀνάδοχος, le *garant*, le *répondant* (EH 393 D, 396 ACD, 400 CD, 568 BC). Avant Denys, le terme ἀναδεχόμενος est plus habituel (cf. A. Wenger, *Huit catéchèses*, Introd., pp. 75-76). Saint Jean Chrysostome emploie les expressions πατὴρ πνευματικός, τέκνον πνευματικόν (*Huit. cat. bapt.*, II, 16, éd. cit., p. 142 ; cf. p. 142, n. 1 ; p. 142, n. 3 et Introd., pp. 75-76).

2. EH 393 B.

3. *Ibid.*

4. EH 393 C.

5. *Ibid.*

6. EH 393 D - 396 A.

7. EH 396 A.

8. *Ibid.*

bation (τὰς χεῖρας ἀπωθοῦντα... ἀπεστραμμένας). Il lui ordonne de souffler à trois reprises (τρὶς ἐμφυσῆσαι) sur Satan, et, à trois reprises, de renoncer à Satan (τῆς ἀποταγῆς ὁμολογῆσαι) [1].

Il le tourne ensuite vers l'orient (ἕω), le fait lever le regard et tendre les mains vers le ciel, lui ordonne de se soumettre (συντάξασθαι) au Christ et à toutes les instructions saintes venues de Dieu [2].

Le candidat fait une triple profession de foi (ὁμολογία) suivie de la prière de l'évêque qui le bénit et lui impose la main (ἐπευξάμενος εὐλογεῖ καὶ χειροθετεῖ) [3].

Les ministres achèvent de dévêtir le baptisé (τελείως ἀπαμφιεσάντων) [4]. Les prêtres apportent l'huile de l'onction (τὸ τῆς χρίσεως ἅγιον ἔλαιον) [5]. L'évêque commence l'onction par une triple consignation (τοῦ σφραγίσαι τρὶς ἀπαρξάμενος) ; l'onction est poursuivie sur tout le corps (πανσώμως) par les prêtres [6].

L'évêque se dirige vers les fonts baptismaux (τὴν μητέρα τῆς υἱοθεσίας), en sanctifie l'eau par des invocations saintes (ταῖς ἱεραῖς ἐπικλήσεσι καθαγιάσας) et parfait cette sanctification par trois effusions d'huile parfumée en forme de croix (τρίσι τοῦ παναγεστάτου μύρου σταυροειδέσι χύσεσι τελειώσας) : des chants empruntés aux prophètes inspirés accompagnent cette effusion [7].

L'évêque ordonne qu'on lui amène le candidat. Un prêtre proclame les noms du candidat et du parrain, inscrits sur le registre. Des prêtres conduisent le postulant dans l'eau, à portée de la main de l'évêque [8].

Pendant que les prêtres proclament à chaque fois le nom du baptisé, l'évêque procède à la triple immersion (τρὶς βαπτίζει), invoquant, lors des immersions et des émersions (καταδύσεσι καὶ ἀναδύσεσι), les trois personnes divines [9].

1. EH 396 D.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. EH 396 C.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. EH 396 D.

Les prêtres prennent alors le baptisé et le remettent aux mains du *garant* et du *guide* de son admission (*ἐγχειρίζουσι τῷ τῆς προσαγωγῆς ἀναδόχῳ τε καὶ ἡγεμόνι*), et, avec celui-ci, revêtent le baptisé d'un vêtement convenable (*ἐσθῆτα κατάλληλον*), probablement blanc, et le ramènent à l'évêque [1].

Consignant alors le baptisé avec l'huile parfumée (*ὁ δὲ τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος*), l'évêque le déclare participant de l'eucharistie [2].

Après quoi, l'évêque quitte les réalités d'ordre second vers lesquelles il est descendu (*ἀπὸ τῆς ἐπὶ τὰ δεύτερα προόδου*) pour se tendre de nouveau vers la contemplation des réalités de premier ordre, qui constituent son domaine propre, et s'y élever constamment, sous l'action de l'Esprit théarchique, dans la connaissance et dans l'amour des réalités divines (*ἀπὸ θείων εἰς θεῖα*) [3].

Tels sont, dans l'ordre rigoureux de leur présentation, les rites du baptême selon Denys. Cette description, qui occupe seulement deux colonnes de texte, présente plusieurs lacunes importantes. Il y manque en particulier l'indication explicite de la date ou des dates auxquelles est conféré le baptême. Il y manque aussi la mention des paroles prononcées au cours de l'administration du sacrement : textes des prières ou des chants ; paroles de l'évêque qui baptise ; paroles de renonciation à Satan et d'attachement au Christ, prononcées par le baptisé. Il y manque enfin des indications précises sur le catéchuménat [4] et le rôle des diaconesses dans le baptême des femmes. En revanche, Denys inclut nettement dans la cérémonie du baptême l'inscription du baptisé et du parrain, qu'on faisait ordinairement au début du carême dans la liturgie d'Antioche [5]. La totalité des rites du baptême se trouve d'ailleurs rassemblée dans une même cérémonie qui se clôt par la consignation du baptisé avec le *μύρον*, et

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. EH 397 A.
4. Ce sujet est abordé occasionnellement au ch. suivant (EH, ch. III), à propos de l'Eucharistie (cf. *L'Univers dionysien*, pp. 192-196). Mais ce passage n'apporte pas les précisions souhaitées concernant la date, la durée et les modalités du catéchuménat.
5. Cf. A. Wenger, *o. c.*, p. 74.

par son admission à la liturgie eucharistique [1]. Malgré ces différences, on doit accorder que Denys reprend, pour l'essentiel, les rites de la liturgie syrienne [2].

II. Absence de typologie.

Dépassant maintenant l'analyse matérielle des rites et de leur succession, nous devons essayer de préciser le sens du baptême selon Denys, en utilisant les divers passages où ce sacrement se trouve expliqué, et très spécialement la troisième partie (θεωρία) du chapitre II de la *Hiérarchie Ecclésiastique.*

Cette nouvelle étude impose d'abord une constatation négative : il n'y a pas de typologie chez Denys. La description et l'explication de la liturgie baptismale, comme celle des autres sacrements, ne se réfèrent pas explicitement à l'Ancien Testament qui est d'ailleurs rarement cité dans l'ensemble de la *Hiérarchie Ecclésiastique.* Pour ce traité, A. van den Daele relève en effet cinq citations de l'Ancien Testament, contre près de cinquante pour la *Hiérarchie Céleste* [3]. Or la *Hiérarchie Céleste* est sensiblement plus courte que la *Hiérarchie Ecclésiastique* [4]. De plus, aucune citation vétéro-testamentaire de la *Hiérarchie Ecclésiastique* n'est exploitée comme thème typologique [5]. Les développements les plus banals auxquels ont pu donner lieu, par exemple, le passage de la Mer Rouge ou les eaux du Jourdain, comme types du baptême, semblent parfaitement inconnus de

1. On sait qu'à Constantinople, par ex., le renoncement et l'adhésion avaient lieu le vendredi saint (Wenger, *o. c.*, p. 85).

2. Sur ce point, cf., par ex., R. Tonneau et R. Devreesse, *éd. cit.*, Introd., pp. XXVIII-XXXIX, où sont rapprochées les liturgies (baptismale et eucharistique) de Théodore de Mopsueste et de Denys ; A. Wenger, *o. c.*, pp. 66-104 ; et notre étude *L'Univers dionysien*, pp. 246-256.

3. *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain, 1941, pp. 151-153.

4. Il faut ajouter d'ailleurs que, pas plus que la *Hiérarchie Ecclésiastique*, la *Hiérarchie Céleste* ne fait pas un usage proprement typologique de l'Ancien Testament.

5. Pour ce qui est du baptême, en particulier, *II Paralip.* XXVI, 16-21 (péché et punition d'Ozias) ; Nombres XVI (péché et punition de Coré) ; *Lévit.* X, 1-2 (péché et punition de Nadab et Abiu) : tous ces passages, cités par EH II, 393 C, illustrent simplement cette loi hiérarchique qu'un non-initié ne doit pas s'approcher de lui-même des choses saintes, ni, moins encore, s'en emparer de force.

Denys [1]. Et l'ensevelissement du nouveau baptisé dans la piscine baptismale est seulement présenté comme une imitation des trois jours durant lesquels Jésus, source de vie (ζωοδότης), est resté dans le tombeau [2].

Faut-il voir dans cette absence de référence typologique une position systématique de Denys, une substitution intentionnelle du schème *αἰσθητός — νοητός* au schème *τύπος — ἀλήθεια* [3] ? Une étude de ces deux couples d'oppositions devrait permettre de répondre à cette question.

A propos de la liturgie eucharistique où sont proposées successivement aux fidèles des lectures empruntées à l'Ancien Testament et au Nouveau, Denys s'exprime de la manière suivante : « Ainsi se justifie l'usage, après l'Ancien Testament, d'annoncer publiquement la nouvelle Alliance : il me semble, en effet, que cet ordre qui vient de Dieu et que prescrit la hiérarchie, indique comment l'un a prévu les œuvres divines de Jésus (*ἡ μὲν ἔφη τὰς ἐσομένας Ἰησοῦ θεουργίας*), comment l'autre les accomplit (*ἡ δὲ ἐτέλεσε*) ; comment l'un a dépeint la vérité en images, (*ἐν εἰκόσι τὴν ἀλήθειαν ἔγραψεν*), comment l'autre en a montré la réalité présente (*παροῦσαν ὑπέδειξε*) ; car ce qui était annoncé par l'un (*ἐκείνης προαναρρήσεων*), les événements que rapporte l'autre en ont confirmé l'authenticité (*ἡ κατὰ ταύτην τελεσιουργία τὴν ἀλήθειαν ἐπιστώσατο*) » [4].

Ce passage décrit les deux Testaments en fonction du degré d'*ἀλήθεια* qu'ils représentent. Le premier est une vérité en images, à venir, annoncée (*ἐν εἰκόσι... ἐσομένας... προαναρρήσεων*), le second, au contraire, apporte la vérité définitive, vraiment présente, accomplie, parfaite (*παροῦσαν... τελεσιουργία... ἐτέλεσε*). Le salut est ainsi présenté comme une marche historique vers la pleine vérité, et l'Ancien Testament apparaît

1. On trouvera une présentation de ces thèmes dans J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, et *Bible et Liturgie*, Paris, 1951.

2. EH 404 B : *τὸν θεαρχικὸν τῆς τριημερονύκτου ταφῆς Ἰησοῦ τοῦ ζωοδότου μιμεῖσθαι θάνατον.*

3. Gerhard Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Theophaneia IX, Bonn, Hanstein, 1953. Les remarques de Fittkau se vérifient mieux d'ailleurs pour Denys que pour Chrysostome, comme l'a justement fait observer J. Daniélou, *R. Sc. R.*, XLII, 1954, pp. 606-610.

4. EH 432 B ; traduction M. de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, p. 269.

comme l'image, la préfiguration, le « type » (εἰκών) de cette vérité intégrale, qu'apporte le nouveau.

Denys ne s'est pas engagé dans la présentation particulière de types et d'antitypes déterminés [1]. Il pose seulement le principe d'une telle confrontation en établissant, à propos des deux Testaments, la corrélation εἰκών — ἀλήθεια. Et dans cette opposition, le terme εἰκών prend certainement une résonance historique, aussi bien que le terme ἀλήθεια dont il est le corrélatif, et, à ce titre, il peut être considéré comme un équivalent de τύπος.

Mais, dans la plupart des cas, les corrélatifs τύπος et ἀλήθεια sont dépouillés de cette note historique. L'ἀλήθεια constitue la signification intelligible (νοητόν) que l'intelligence purifiée dégage des symboles bibliques ou sacramentels [2]. Et le τύπος devient l'un des nombreux synonymes de σύμβολον et d'εἰκών [3]. De ce point de vue, par exemple, les τύποι dissemblables, comme les images dissemblables, offriront l'avantage d'empêcher l'intelligence de les considérer comme vrais en eux-mêmes et de s'y arrêter (μήτε τοὺς τῶν ἱερῶν ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας, ὡς ἀληθέσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις) [4].

Plus précisément encore, le τύπος est envisagé en corrélation avec une σφραγίς [5] ou un ἀρχέτυπος [6]. Il est la marque, l'em-

1. Il ne nous dit pas davantage si ces « correspondances » d'un testament à l'autre sur tels thèmes particuliers, faisaient l'objet de la catéchèse prébaptismale.

2. Cf. CH 140 BC, 141 B, pour les symboles bibliques ; EH 425 A, 428 A : τὴν θεοειδῆ τῶν ἀρχετύπων ἀλήθειαν.

3. A cette même signification, il faut rattacher les termes τυποπλαστία τυπικός, τυπωτικός, τοπόω : cf. CH 137 A, 140 A, 241 C (notre hiérarchie humaine reçoit son τύπος de la hiérarchie céleste dont elle est l'image : τὴν ἀγγελικὴν εὐπρέπειαν ὡς ἐν εἰκόσιν ἕξει, τυπουμένη δι' αὐτῆς), 261 B, 305 A, 328 A, 329 A, 336 A ; EH 401 D, 473 B, 501 BC ; DN 588 B, 592 B, 597 A ; Ep. IX, 1105 C, 1108 A. On notera les rapprochements suivants : τυπωτικοῖς συμβόλοις (CH 121 B et Ep. IX, 1108 C); τυπωτικαῖς φαντασίαις (CH 340 B) ; τυπικῶν εἰκόνων (CH 336 C).

4. CH 145 A.

5. DN 644 AC développe le thème de la ressemblance plus ou moins grande des divers τύποι à l'unique σφραγίς qui les constitue. En EH 533 B, lors de la consécration monacale, le prêtre *marque* le moine en lui conférant la tonsure en forme de croix (τῷ σταυροειδεῖ τύπῳ σφραγισάμενος αὐτὸν [=τὸν μοναχὸν] ὁ ἱερεύς) ; cf. EH 536 A.

6. L'archétype est la réalité intelligible, divine, dont le τύπος est

preinte, le sceau d'un archétype [1], plutôt que la préfiguration et l'annonce, dans l'histoire et selon l'histoire, d'un antitype à venir [2] : expression définitive, quoique imparfaite, de réalités éternelles et sans forme (ἀτύπωτα) [3], plutôt qu'ébauche d'une réalité parfaite à venir, mais engagée encore dans le temps et dans l'espace.

On doit accorder dès lors que si Denys a retenu par endroits le vocabulaire et les oppositions de la typologie (opposition τύπος ~ ἀλήθεια ; ἀντιτυπία, -πος ~ ἀρχέτυπος), il l'a fait dans un sens qui tend à les réduire à une simple métaphysique de l'image ou du symbole, abstraction faite ordinairement de toute correspondance historique et spirituelle d'un Testament à l'autre. La symbolique dionysienne tend à se suffire à elle-même ; par elle-même, elle se veut explicative et anagogique, aussi bien pour l'exégèse biblique que pour la présentation des sacrements. L'Écriture et les rites sacramentels étant donnés, acceptés et retenus comme appuis de l'intelligence, l'idéal de la symbolique est d'atteindre directement les réalités saintes signifiées, par l'exégèse et la contemplation des signes. Puisque la vérité selon Denys est d'essence intelligible, il évitera autant que possible le détour, appauvrissant à ses yeux, de l'histoire.

Pourquoi cette attitude ? Quelle en est la clé ? On pourrait croire, à propos du baptême en particulier, que la présentation qui en est faite est trop brève pour avoir pu retenir des thèmes typologiques. Mais cette raison ne vaut pas, car de tels thèmes

l'expression, l'empreinte, la marque, l'image : cf. EH 428 C : τῶν ἀρχετύπων κάλλος ; 436 C : ἀρχετύποις κάλλεσι ; 473 BC : ἀρχέτυπον εἶδος (=modèle intelligible du peintre) ; 473 D : τὴν ἀρχέτυπον νόησιν ; 501 B ; DN 644 A, 693 B, 697 C. Cf. DN 644 B : ἀρχετυπία et CH 144 B: τὰς ἀΰλους ἀρχετυπίας.

1. C'est ce qu'expriment les verbes τυπόω, ἐκτυπόω, ἐντυπόω. Le substantif ἐκτύπωμα désigne le résultat de cette action.

2. Les rares emplois des termes ἀντιτυπία (CH 260 D), ἀντίτυπος (CH 332 A, DN 644 B) et ἀντιτυπής (CH 301 B) ne présentent pas l'acception technique que la typologie réserve au terme d'*antitype*, mais indiquent seulement la résistance et l'opacité opposées par une nature déterminée à la σφραγίς de l'archétype dont elle devrait devenir l'image ou le « type ».

3. DN 588 B : τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀτύπωτα ; 592 B : καὶ μορφὰς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης ; Ep. IX, 1105 C : καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων; CH 140 A : τῶν ἀτυπώτων οἱ τύποι, καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων

ne sont développés nulle part ailleurs, ni pour l'exégèse sacramentaire ni pour l'exégèse scripturaire [1]. De plus, le chapitre réservé au baptême consacre quatre colonnes à l'exégèse intelligible des rites (*θεωρία*) [2], alors qu'il en consacre seulement deux à la description des rites eux-mêmes [3].

Peut-être expliquerait-on mieux le silence de Denys sur ce point en supposant que les parallèles typologiques faisaient l'objet des instructions préparatoires du catéchuménat, tandis que l'enseignement de Denys, qui se situe à un stade ultérieur, n'est plus homélitique ni catéchétique, mais presque exclusivement intellectuel [4]. Plutôt qu'à souligner des correspondances et des achèvements dans l'histoire, il s'applique à découvrir et à dégager directement la signification intelligible, éternelle, d'une tradition (*παράδοσις*) pourtant proposée et engagée dans l'histoire. Il interprète et explique un donné de l'histoire, mais ne l'interprète pas selon l'histoire.

Il est probable qu'Antioche avait déjà mis Denys en garde contre certaines formes de typologie trop allégorisante. Mais il y a encore de la typologie à Antioche. Une autre raison devrait donc expliquer la réserve plus totale de Denys. Son souci de ne retenir de l'enseignement biblique et sacramentel que ses valeurs d'intelligibilité semble correspondre à une intention précise et constante : confronter le contenu de la sagesse chrétienne à ceux des autres sagesses, en lui appliquant, autant que possible, leurs cadres et leurs schèmes explicatifs.

III. Infiltrations gnostiques.

De ce point de vue, on pourrait mieux comprendre les infiltrations gnostiques dont témoignent le dionysisme en général, et

1. EH II, qui traite du baptême, représente environ six colonnes de Migne ; si on y ajoute EH VII (565 D – 568 C) qui concerne le baptême des enfants, nous avons en tout sept colonnes environ.
2. EH 397 A – 404 D.
3. EH 393 A – 397 A.
4. La même attitude se manifeste dans *Théologie Mystique* dont le ton est strictement didactique : les allusions à la vie de Moïse sont extrêmement sobres au regard des développements que lui consacrent Philon et Grégoire de Nysse.

le chapitre sur le baptême en particulier ; on pourrait mieux comprendre surtout les principes et l'esprit qui président à l'exégèse des rites sacramentels.

Un passage de la *θεωρία* du baptême semble faire écho au thème gnostique du salut par la connaissance de soi : « Mais », dit Denys, « puisque Dieu même est le principe de cette institution sacrée qui permet aux saintes intelligences de se connaître elles-mêmes (*καθ' ἣν ἑαυτῶν ἐπιγνώμονες οἱ ἱεροὶ νόες*), quiconque s'empressera de considérer sa propre nature verra d'abord quel il est soi-même en son principe (*ὁ πρὸς τὸ οἰκεῖον τῆς φύσεως ὁρατὸν ἀνατρέχων, ἐν ἀρχῇ μὲν ὅστις ποτέ ἐστιν, αὐτὸς ὄψεται*), et de cette connaissance il recevra en quelque sorte le premier des dons sacrés qui naîtront en lui de son ascension vers la lumière (*καὶ τοῦτο λήψεται πρῶτον ἐκ τῆς πρὸς τὸ φῶς ἀνανεύσεως ἱερὸν δῶρον*). S'étant considéré soi-même en toute rectitude dans sa propre nature (*τὰ οἰκεῖα... ἐπισκοπήσας*) et d'un regard sans passion, il échappera ainsi aux crasses ténèbres de l'ignorance (*τῶν ἀλαμπῶν μὲν ἀποφοιτήσει τῆς ἀγνωσίας μυχῶν*) »[1]. Les termes *ἐπιγνώμων*[2], *ἀγνωσία*[3], le thème de la connaissance de soi par soi comme principe de salut, sont essentiels à bien des gnoses[4]. Gnostique encore l'opposition entre les simples (*ἀτελεῖς*) à qui suffit une exégèse élémentaire, et les parfaits (*τὰς τῶν τελουμένων ἀρχὰς... μυηθέντες*) qui accèdent à une connaissance approfondie (*ἐπιγνωσόμεθα*) des réalités intelligibles (*νοητά*)[5].

Toutefois la gnose dionysienne n'est pas une sorte de socratisme qui tirerait de soi connaissance et salut : c'est *d'ailleurs*, et non de lui-même, que vient au non-initié son désir de savoir

1. EH 400 BC ; trad. DE GANDILLAC. p. 258.
2. Denys a cité un peu plus haut (393 A) *I Tim.* II, 4 : *ἅπαντας ἀνθρώπους θέλων σωθῆναι, καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, qui peut étayer le thème du salut par la connaissance ; un peu plus bas (400 C), il emploie le terme *ἐπιγνωμοσύνη* pour désigner cette connaissance de soi qui caractérise le nouveau-baptisé.
3. En EH 393 D, nous avons vu que le nouveau-baptisé répudie l'ignorance de la vraie beauté (*τὴν ἀγνωσίαν τοῦ ὄντως καλοῦ*).
4. Sur Denys et la gnose, cf. *L'Univers dionysien*, pp. 240-243.
5. EH 397 C.

et de perfection (*οὐκ αὐτόθεν ἐπιθυμήσει*) [1]. Et cette connaissance perfective lui viendra progressivement, par les ordres hiérarchiques qui le précèdent [2], de l'unique source de toute sainteté et de tout savoir [3]. Il n'y a donc pas chez Denys une connaissance de soi autonome et séparée ; moins encore envisage-t-il une telle connaissance comme source exclusive de toute connaissance et de tout salut.

Un deuxième trait permet de préciser le caractère de la gnose dionysienne. Elle ne répartit jamais les intelligences selon le schème, pourtant hiérarchique et ternaire, des *ὑλικοί* (ou *σωματικοί* ou *σαρκικοί*), des *ψυχικοί* et des *πνευματικοί*. Aucun de ces termes ne revêt dans le *corpus* dionysien le sens technique qu'il prend ordinairement dans la plupart des gnoses : catégorie de ceux qui sont nécessairement damnés parce qu'exclus de la gnose (*ὑλικοί, σαρκικοί, σωματικοί*, parce que *ἀγνοοῦντες* ou *ἀνόητοι*) ; catégorie de ceux qui peuvent par leur volonté et leur conduite se porter soit vers le salut soit vers la damnation, selon qu'ils auront opté pour ou contre la gnose (*ψυχικοί*) ; catégorie de ceux qui sont nécessairement sauvés parce que gnostiques (*γνωστικοί, πνευματικοί*) [4]. Il est instructif à cet égard de constater que l'adjectif *πνευματικός* et l'adverbe correspondant ne sont employés respectivement qu'une seule fois dans toute l'œuvre connue de Denys, et encore dans des contextes qui ne présentent aucun caractère gnostique [5]. La

1. EH 400 C : on sait que chez Denys, comme dans les gnoses, connaissance et perfection vont ensemble (*L'Univers dionysien*, pp. 234-240).

2. EH 400 C : *διὰ τῶν αὐτοῦ πρώτων ἐπὶ τὰ ἔτι πρότερα, καὶ δι' ἐκείνων ἐπὶ τὰ πρώτιστα, καὶ τελειωθεὶς ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τὴν θεαρχικὴν ἐν τάξει καὶ ἱερῶς ἀναχθήσεται.*

3. EH 400 CD. Cf. *L'Univers dionysien*, pp. 111-115 et 119.

4. Cf., par ex., CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 56,3-57 (éd. F. SAGNARD, *Sources Chrétiennes*, 23, Paris, 1948, pp. 172-174) ; et H.-CH. PUECH, *Phénoménologie de la gnose*, dans *Annuaire du Collège de France*, 53e année (1953), pp. 163-169 ; 54e année (1954), pp. 191-195 ; 55e année (1955), pp. 169-176 ; 56e année (1956), pp.186-199.

5. EH 501 C rappelle cette vérité banale que le « sacrement » (*τελετή*) de la Loi était d'élever au culte spirituel (*ἡ πρὸς τὴν πνευματικὴν λατρείαν ἀναγωγή*) ; DN 645 C, à propos de la Trinité, invite à entendre les noms des personnes divines de manière spirituelle (*πνευματικῶς*), c'est-à-dire de manière incorporelle, immatérielle, intelligible (*τοῦτ' ἔστιν ἀσωμάτως, ἀΰλως, νοητῶς*).

même remarque s'impose pour le terme *ψυχικός* qui s'applique toujours aux réalités de l'âme, sans jamais désigner une catégorie particulière de l'humanité sous le rapport de ses chances de salut [1]. S'il arrive, enfin, que les termes *σαρκικός*, *σωματικός* et *ὑλικός* comportent une signification péjorative, faisant écho à l'enseignement banal de l'Écriture et de l'Église [2], nulle part ils ne présentent la signification spécifiquement gnostique d'exclusion irrémédiable de toute connaissance et de toute sainteté.

Ainsi Denys n'a pas repris une pièce importante du vocabulaire technique de la gnose ; il a même pratiquement renoncé à l'opposition *πνευματικός ~ σαρκικός*, si classique dans l'Église des premiers siècles [3], bien qu'il ait maintenu une liaison rigoureuse et nécessaire entre connaissance et sainteté [4].

IV. Exégèse noétique.

Les divers platonismes lui ont d'ailleurs fourni les cadres de cette exégèse divinisatrice avec l'opposition *αἰσθητός ~ νοητός*. Un traité spécial en justifiait l'usage : « Comme on l'a montré avec évidence dans le traité *Des intelligibles et des objets des sens* (*Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν*) », dit Denys, « les réalités saintes qui sont perçues par les sens (*τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερά*) sont les images des réalités intelligibles (*τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα*), les guides (*χειραγωγία*) et les voies (*ὁδός*) qui nous y conduisent ; et les intelligibles constituent le principe et la science (*ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη*) des [réalités] perceptibles aux sens que nous présente la hiérarchie (*τῶν κατ᾽ αἴσθησιν ἱεραρχικῶν*) » [5].

Ce principe posé, la tâche de la *θεωρία* sera de nous faire franchir la distance qui sépare la forme ou l'expression sensible des

1. Cf. EH 393 A, 432 A ; DN 713 A, 916 C.
2. Par ex., CH 144 A : *σωματικῆς ὀρέξεως* ; EH 512 A : *σαρκικῶν ὀρέξεων* ; 393 A et 564 C qui citent *Jean* I, 12-13 ; 433 C : *τὰ σαρκὸς ἐνεργήσει* ; CH 145 B : *τὰς ὑλικὰς προσπαθείας* (cf. DN 896 C ; Ep. IV, 1040 D ; Ep. X, 1117 B).
3. Cf., par ex., Jean Chrysostome, *Huit catéchèses..., éd. cit., Index*, p. 276, s. v. *πνευματικός*.
4. Cf. *L'Univers dionysien*, pp. 234-243.
5. EH 397 C. C'est le seul passage où il soit fait allusion à ce traité ; cf. notre art. *Denys*, dans DS III, col. 261.

rites, de la signification intelligible qui les a suscités et qui les éclaire : cette démarche sera donc essentiellement purificatrice, simplificatrice, anagogique. Elle ira du dehors au dedans, du multiple à l'unité, du désordre sous toutes ses formes à l'ordre parfait qui régit les réalités intelligibles et divines. Elle retrouvera le vrai caractère de ces réalités en les dégageant de tout ce qui les déforme ou les appauvrit, et en purifiant corrélativement le regard de l'intelligence dans la lecture même des symboles [1].

Par cette anagogie purificatrice et illuminatrice, l'intelligence progressera dans la connaissance du don que lui propose toujours la divine Bonté. Il est remarquable que cette grâce d'en haut et l'accueil qui doit lui être fait, soient décrits par Denys comme une lumière intelligible qui doit être accueillie par les yeux de l'intelligence : « Ainsi », dit-il, « nous pouvons affirmer que la Bonté de la divine Béatitude, tout en demeurant constamment semblable et identique à elle-même (*ἡ... ἀγαθότης ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα*) [2], dispense généreusement à quiconque la contemple avec les yeux de l'intelligence les rayons bienfaisants de sa propre lumière (*τὰς τοῦ οἰκείου φωτὸς ἀγαθοεργέτιδας ἀκτῖνας, ἐπὶ πάσας ἀφθόνως ἁπλοῦσα τὰς νοερὰς ὄψεις*) » [3]. C'est en face de cette lumière intelligible (*νοητὸν φῶς*) que le libre arbitre des intelligences (*αὐθαίρετος αὐτεξουσιότης*) devra se prononcer [4]. Elles peuvent fermer leurs yeux et se détourner de la lumière (*ἀποστρεφομένη, συμμύσασα, μυωπάζουσα*) [5], bien que ce refus ne change rien à la nature de la lumière ni à la générosité de son rayonnement [6]. Elles peuvent aussi se précipiter avec

1. Cf., pour le baptême, EH 397 C, où l'on trouvera les termes *ἀναγωγή* et *ἀνάβασις* (*τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγήν ... ἀναβάσεσιν ἱεραῖς*). Sur ce processus anagogique et purificateur, voir notre étude *Symbolisme et théologie négative selon le Ps.-D.*, dans *Bulletin de l'Association G. Budé*, mars 1957, pp. 97-113, et *L'Univers dionysien*, pp. 204-209.

2. On reconnaît les expressions du *Phédon* décrivant la condition de l'âme, par opposition à celle du corps (*Phédon* 78c – 80b, par ex.) ; ces termes ont été repris par les diverses traditions platoniciennes, néoplatoniciennes et gnostiques, pour décrire les réalités intelligibles.

3. EH 397 D. Ce vocabulaire était, lui aussi, devenu classique avec Plotin et les néoplatoniciens postérieurs. Sur l'adverbe *ἀφθόνως* et son synonyme *ἀγαθοειδῶς*, cf. *L'Univers dionysien*, p. 316, n. 1.

4. EH 397 D – 400 A.

5. EH 400 A.

6. *Ibid.*

orgueil sur cette lumière et tenter d'outrepasser la mesure de clarté dont elles sont capables et qui leur est destinée (τολμηρῶς ἐπιχειρήσοι... ἀκόσμως ὑπερφρονοῦσα) [1] : mais cette attitude les prive non seulement de l'excès de lumière qu'elles ont désiré contre l'ordre de Dieu et sans tenir compte de leur propre condition (ἀνοικείων), mais même de la mesure à laquelle elles pouvaient légitimement aspirer (μετρίου) [2]. La règle de leur comportement doit être d'accueillir avec une respectueuse modestie et en observant les médiations hiérarchiques requises, l'exacte mesure de lumière que Dieu leur destine (οἰκείων), dans l'ordre et l'harmonie, conformément à la réceptivité de chacune [3].

A cette condition, les intelligences liront facilement le sens des symboles. L'eau et les immersions du baptême leur parleront des exigences de pureté (ἀποκάθαρσιν) qu'entraîne le passage d'une conduite mauvaise (τῆς ἐν κακίᾳ πολιτείας) à une vie vertueuse et divine (ἐναρέτου καὶ θείας ζωῆς) [4] ; la triple immersion apprend en outre au baptisé à imiter la mort et l'ensevelissement de Jésus, source de vie (ζωοδότου) [5]. Dans les hésitations, l'humilité et la honte du postulant qui confesse ses péchés et sollicite de son parrain la faveur d'être présenté à l'évêque (= le *hiérarque*) et admis dans la hiérarchie, on verra l'image de l'ordre harmonieux et saint qui préside aux réalités divines (τῆς εὐκόσμου καὶ ἱερᾶς τάξεως εἰκών) [6]. La consignation par l'évêque et l'inscription du baptisé sur les registres de l'Église symbolisent (σύμβολον, σημεῖον) l'accueil de Dieu qui admet

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. EH 400 B : ἱεραρχικῶς ἐλλάμπων ἐν εὐκοσμίᾳ καὶ τάξει καὶ ἀναλογίᾳ τῆς ἑκάστου πρὸς τὰ ἱερὰ συμμετρίας. Ce passage s'applique à l'évêque, dépositaire et dispensateur des dons de Dieu. Denys repousse le désordre et l'orgueil (ἀμετρία, ἀκοσμία, ὑπερφρονεῖν) avec autant de vigueur que les Grecs. Cette exigence d'ordre et de mesure est, à ses yeux, la condition fondamentale de la hiérarchie (cf. *L'Univers dionysien*, ch. I à IV). L'attitude idéale de l'intelligence est celle qui rejette à la fois l'ἀποστασία qui la détourne de Dieu, et l'ἀμετρία ou l'ὑπερφρονεῖν qui la portent à désirer des biens trop élevés pour elle (EH 400 B).
4. EH 397 B.
5. EH 404 BC.
6. EH 400 C.

le postulant à sa propre participation (*τὴν ἑαυτῆς* [= *θείας μακαριότητος*] *μετουσίαν*) et à la participation des réalités divines (*κοινωνὸν τῆς τῶν ἐνθέων ἀποκληρώσεως*), en l'inscrivant sur le registre des sauvés (*τοῖς σωζομένοις αὐτὸν ἐγκαταλέγουσα*) [1].

Le dépouillement des anciens vêtements, l'abjuration que prononce le postulant face à l'occident, la formule d'adhésion au Christ qu'il prononce face à l'orient, signifient le mouvement de conversion totale qui arrache le baptisé à tout ce qui le divise pour le conformer parfaitement à l'Un [2]. Ces rites expriment donc l'exclusion des vies divisées (*μεριστὰς ζωάς*), de ce qui détruit la forme de l'Un (*τοῦ ἑνοειδοῦς διαιρέσεσιν*), de la vie ancienne (*προτέραν ζωήν* = la vie du vieil homme selon saint Paul), des ténèbres qui s'attachent à une conduite mauvaise (*ἀλαμποῦς κακίας…*, *παντελεῖ τῆς κακίας ἀποφοιτήσει*), de la dissemblance (*ἀνομοιότητος*), de ce qui donne la mort et s'oppose à la vie (*νεκρώσεσι καὶ ἀνυπαρξίαις*) [3].

En même temps ils signifient conversion et attachement à l'Un (*τὸ Ἕν*), fermeté dans la lumière divine (*τὴν ἐν τῷ θείῳ φωτὶ στάσιν*), tension vers l'Un et vers ce qui possède la forme de l'Un (*πρὸς τὸ ἓν ὁλικῆς συννεύσεως…*, *ταῖς διηνεκέσιν ἐν συντονίᾳ πρὸς τὸ ἓν ἀνατάσεσι*), conquête des réalités intelligibles propres à l'état déiforme (*ἴσχει τὰ νοερὰ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως*), fixation et tension dans l'amour de la vérité (*οὐδὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς ἀληθείας ἔρωτος ἐν καταλήξει ποτὲ γενέσθαι, προσεχῶς δὲ καὶ αἰωνίως ἐπ' αὐτὴν… ἀνατείνεσθαι*), ascension de plus en plus parfaite vers la Théarchie (*τὴν ἐπὶ τὰ τελειότερα τῆς θεαρχίας ἀναγωγής*) [4]. Dans les onctions d'huile, on verra le signe des combats que le baptisé doit soutenir avec le Christ, qui le feront marcher sur les traces de Dieu (*θείοις ἴχνεσι*) et obtenir sa propre divinisation en imitant les combats de Dieu (*ταῖς θεομιμήτοις ἀθλήσεσι τὰς πρὸς θέωσιν ἐναντίας αὐτῷ καταπαλαίσας ἐνεργείας*) [5]. Les vêtements *lumineux* (*φωτοειδεῖς*

1. EH 400 C – 401 A.
2. EH 401 AC.
3. *Ibid.* : c'est l'*ἀποταγή* vis-à-vis de tout ce qui s'oppose à la forme divine (401 B).
4. EH 401 AC.
5. EH 401 C – 404 A.

ἐσθῆτας) dont on revêt le nouveau baptisé sont un symbole d'ordre, de conformité à Dieu et de lumière : la maîtrise des passions et la tension vers l'Un (τῇ ἀπαθείᾳ καὶ τῇ πρὸς τὸ ἓν ἐν συντονίᾳ συννεύσει) ont fait que le désordre devient ordre, que ce qui était sans forme prend forme, dans l'éclat d'une vie parfaitement lumineuse (τὸ ἄκοσμον κοσμεῖται, καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται, τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῇ λαμπρυνόμενον) [1]. Quant au dernier symbolisme, celui de l'onction d'huile parfumée (μύρου... χρίσις), Denys l'estime tout à fait indicible (ἀῤῥητοτάτην) et laisse à ceux qui ont été jugés dignes de la communion de l'Esprit-Saint le soin d'en dégager la portée intelligible (ἐπιγνῶναι νοερῶς) [2].

Le détail de ces exégèses montre assez les principes qui les commandent : partout il s'agit de retrouver la liaison sensible — intelligible. Cette liaison n'est pas de nature historique et ne s'effectue pas ordinairement dans l'histoire ou selon l'histoire. Nous ne voyons guère que les rites de signification christologique (onction d'huile, triple immersion) qui soient susceptibles d'une telle explication. Mais, ici encore, Denys semble vouloir dépasser le point de vue de l'histoire, en parlant de traces divines (θείοις ἴχνεσι), de combats qui imitent Dieu (θεομιμήτοις ἀθλήσεσι), de divinisation (θέωσιν) [3], de mort théarchique (θεαρχικὸν θάνατον) [4] : sans être pour autant éliminée, la réalité historique s'atténue considérablement devant le point de vue de la divinisation. L'essentiel, aux yeux de Denys, reste le retour à l'intelligible qui est, de soi, divin et divinisateur.

Or c'est bien là une démarche caractéristique de tous les platonismes et de la plupart des gnoses. De plus, les thèmes retenus par Denys et qui s'inscrivent dans l'opposition sensible ~ intelligible, sont, eux aussi, des thèmes classiques des platonismes, des néoplatonismes et des gnoses : purification (κάθαρσις), conversion (ἐπιστροφή), anagogie (ἀναγωγή, ἀνάβασις), tension (συντονία, ἀνάτασις, ἀνατείνεσθαι) ; détournement du mal (ἀπο-

1. EH 404 C.
2. EH 404 CD.
3. EH 404 A.
4. EH 404 B.

στρέφω, ἀποταγή) corrélatif de la conversion au Bien, et, inversement, détournement du Bien (*ἀποστρέφω, ἀποστασία, συμμύω, μυωπάζω*) corrélatif de la conversion au mal ; opposition des deux genres de vie (*ἡ ἐν κακίᾳ πολιτεία ~ ἡ ἔνθεος πολιτεία..., ἡ ἐνάρετος καὶ θεία ζωή*) ; opposition ordre ~ désordre (*κόσμος, εὐκοσμία, τάξις, ἁρμονία ~ ἀκοσμία, ἀταξία, ἀμετρία, ὑπερφρονεῖν*) ; oppositions conjointes de la connaissance qui est vertu et qui unit (*γνῶσις, ἐπίγνωσις, ἐπιγνωμοσύνη, ἐπιστήμων, ἐπιγνώμων, ἐπιστήμη = ἀρετή = ἕνωσις*), à l'ignorance qui est mal et qui divise (*ἄγνοια, ἀγνωσία = κακία = διαίρεσις*) ; opposition entre la ressemblance [à Dieu ou à l'Un ou à la Lumière] et la dissemblance (*θεοειδής, φωτοειδής, ἑνοειδής, θεομίμητος ~ ἀνομοιότης, ἐναντίος*) ; opposition entre les passions et la maîtrise des passions (*πάθη ~ ἀπάθεια*) ; opposition entre ce qui a forme [divine] et ce qui en est privé (*ἀνείδεον ~ εἰδοποιεῖται*) ; opposition entre le désir avilisant et l'amour divin (*ὀλέθριον ὕφεσιν ~ θεῖος ἔρως*) ; oppositions conjuguées du mal qui est ténèbre, au Bien qui est lumière (*ἀλαμπὴς κακία ~ φῶς νοητόν = τἀγαθόν*).

De telles constatations ne veulent certes pas faire contester le caractère chrétien du baptême que nous présente Denys. La nature et la succession des rites constituent sur ce point un argument ferme et décisif. Décisive aussi la référence explicite et précise au Christ. Décisives encore les références à Jean sur la nouvelle naissance et la filiation divine du baptisé (*τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως, θεογενεσία, θεία γέννησις*). Décisives enfin les références à Paul à propos de l'ensevelissement mystique avec le Christ et de la mort au péché, que représentent les immersions du baptisé dans la cuve baptismale (*συναποθνήσκει Χριστῷ μυστικῶς τῇ ἁμαρτίᾳ κατὰ βάπτισμα*) [1]. Il faut même ajouter que bien des symbolismes et des oppositions développés par Denys étaient choses banales dans la catéchèse chrétienne antérieure : le baptême, sacrement de l'illumination (*φώτισμα, φωτισμός, φωτιζόμενος, φωταγωγία*) et de l'initiation à la vie divine (*μύησις, τελετή, ἡ θεία πολιτεία*),

1. EH 404 A ; cf. 404 B : *τὸν θεαρχικὸν... μιμεῖσθαι θάνατον.*

y est constamment opposé à l'univers profane des non-initiés qui reste dans l'ignorance des choses divines et dans le mal (*ἀλαμπὴς κακία, ἡ ἐν κακίᾳ πολιτεία*) [1]. Tous ces points ont été parfaitement mis en lumière avant Denys. Mais sur ce fond commun, à nos yeux incontestable, ce qui caractérise, nous semble-t-il, la manière de Denys, c'est précisément d'avoir ramené toute la symbolique traditionnelle à l'opposition *αἰσθητός ~ νοητός* et aux catégories explicatives que cette opposition a fait naître dans les platonismes et dans les gnoses de type platonicien.

Une dernière question reste à examiner. Elle concerne la nature et les principes du symbolisme mis en œuvre dans la *θεωρία* du baptême [2]. Ce symbolisme, nous dit Denys, ne comporte rien d'inconvenant ou de profane (*οὐδὲν ἀπρεπὲς ἢ ἀνίερον*) [3] ; il propose « les secrets d'une contemplation digne de Dieu dans des miroirs naturels et adaptés aux hommes (*ἀξιοθέου θεωρίας αἰνίγματα φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις εἰκονιζόμενα*) » [4]. Un peu plus loin, Denys nous adresse cette invitation : « Considère aussi attentivement avec moi (*καί μοι συνετῶς ἐννόει*) à quel point conviennent les symboles où s'expriment les réalités saintes (*τὰ ἱερὰ μεθ' ὅσης οἰκειότητος ἔχει τὰ σύμβολα*) » [5]. Entretemps il a souligné la justesse, l'exactitude du symbolisme de l'onction (*ἀκριβεῖς εἰκόνας*) [6], l'aptitude naturelle, « corporelle », de l'eau à symboliser la pureté (*τὴν... ἀποκάθαρσιν, τῇ δι' ὕδατος φυσικῇ καθάρσει, σωματικότερον αὐτῷ διαγγέλλουσα*) [7]. Et l'exégèse de chacun des rites a pareillement insisté sur la dignité instrinsèque, la convenance naturelle, l'aptitude corporelle (*φυσικῶς, σωματικῶς*) des divers symboles au regard des réalités intelligibles qu'ils doivent signifier.

1. Sur tous ces points, cf. *L'Univers dionysien*, pp. 246-256, où nous avons relevé ces thèmes chez des Pères antérieurs à Denys, surtout Cyrille de Jérusalem et Théodore de Mopueste.
2. Comme d'ailleurs pour les autres sacrements.
3. EH 397 A.
4. *Ibid.*
5. EH 404 B.
6. EH 401 C.
7. EH 397 B ; cf., un peu plus bas : *συμβολικὴ παράδοσις ... ὁλικῶς τῷ σώματι καθαιρομένῳ φυσικῶς δι' ὕδατος αἰνισσομένη*.

Cette position, qui trouve dans la nature même des symboles leur justification, est extrêmement nette lorsqu'il s'agit des sacrements. Mais elle ne correspond pas exactement à celle que Denys avait adoptée pour les symboles de l'Écriture. On sait en effet que le chapitre II de la *Hiérarchie Céleste* propose une théorie systématique du symbolisme dissemblable, selon laquelle, par le choc et l'effort qu'elles imposent aux intelligences, les images viles, grossières, voire ridicules et inconvenantes, sont « plus anagogiques » (*ἀναγωγικώτερα, ἀνάγουσι μᾶλλον*) que celles du symbolisme ressemblant, et doivent en conséquence leur être préférées [1]. Alors que la *Hiérarchie Céleste* semble vouloir détacher à tout prix l'intelligence de la réalité physique du symbole, foncièrement inadéquate à l'objet signifié, la *Hiérarchie Ecclésiastique*, au contraire, insiste constamment sur la dignité des images, sur leurs propriétés intrinsèques, sur leur valeur propre et leur aptitude à signifier les réalités intelligibles qu'elles représentent.

Y a-t-il là une contradiction ? Nous ne le croyons pas, pour la raison que les deux attitudes se situent à deux moments différents de la démarche divinisatrice. Avec l'exégèse biblique de la *Hiérarchie Céleste*, Denys semble préoccupé d'éliminer le profane et l'attitude profane ou profanatrice des intelligences. Il ne faut pas que les réalités divines soient ravalées au niveau des images, même des plus belles. Il ne faut pas, corrélativement, que l'intelligence puisse s'arrêter à des représentations sensibles, dans une attitude de paresse, d'esthétisme ou d'idolâtrie. Dès lors, mieux vaudra réduire la part des images dites ressemblantes, élargir celle des images dites dissemblables, pour que l'intelligence renonce définitivement et d'emblée à enfermer Dieu ou les choses divines dans les expressions sensibles qui nous en sont proposées. Éliminer le profane qui fait profession d'athéisme, en l'empêchant précisément de « profaner » Dieu dans les signes qui l'expriment et que ce profane ne comprendra pas ; déconcerter l'intelligence du fidèle, pour l'obliger, souvent contre son

1. Même enseignement dans CH XV et Ep. IX. Sur ce point, cf. notre étude *Symbolisme et théologie négative*, *l. c.*, pp. 102-105, et *L'Univers dionysien*, pp. 206-208.

penchant le plus naturel, à quitter des expressions manifestement insuffisantes et inadéquates : telle est la double signification et le double avantage du symbolisme dissemblable proposé par les chapitres II et XV de la *Hiérarchie Céleste* et par la *Lettre* IX.

Mais le point de vue de la *Hiérarchie Ecclésiastique* est assez différent. Ici, par définition, l'intelligence n'est plus profane. Elle est entrée ou sur le point d'entrer dans l'univers divinisateur de la hiérarchie. Elle a donc opéré la conversion qui doit lui permettre d'être divinisée et de porter sur toute chose un regard « déiforme ». C'est d'en-haut désormais qu'elle contemple les symboles, et non plus d'en-bas. Dès lors, il n'y a plus d'inconvénient à laisser la réalité physique des rites reprendre sa consistance naturelle : les risques d'immanence, de naturalisme et d'idolâtrie n'existent plus ; l'effort anagogique et purificateur est effectivement devenu la condition absolument indispensable de la lecture de tout signe ; les réalités physiques et symboliques ne seront plus arrachées aux valeurs divines qui les justifient. Il faut ajouter d'ailleurs que la hiérarchie n'a volontairement retenu, pour la liturgie des sacrements, que des symboles simples, aussi dépouillés que possible, facilement référables aux réalités saintes qu'ils rappellent ou signifient (par exemple, l'eau, l'huile parfumée, les signes de croix, le dévêtement des candidats au baptême, etc.)[1]. Et chacun de ces symboles prend spontanément sa signification dans un ensemble liturgique dont le sens global ne peut pas laisser d'hésitation à l'intelligence, puisqu'il fait l'objet constant des explications de la hiérarchie sacerdotale et se manifeste sans cesse en fruits de sainteté et de charité. La hiérarchie a tout sanctifié, hommes et rites, et les hommes peuvent désormais retourner aux symboles avec un regard pur.

* * *

1. On sait que les récits ou symboles de la Bible prêtent parfois à Dieu des sentiments, une conduite et des attitudes propres à choquer le profane ou même le fidèle mal instruit (Ep. IX, 1105 BC, par ex.).

Telles sont, semble-t-il, les grandes lignes de la symbolique et de la sacramentaire dionysiennes. Elles devraient permettre, en particulier, de mieux comprendre la vraie signification du baptême. Sacrement (ou mystère) de la naissance nouvelle, sacrement (ou mystère) de purification ou d'illumination, sacrement aussi (ou mystère) de la divinisation et de l'unité, le baptême selon Denys n'est pas séparable d'une démarche gnoséologique, par elle-même purifiante et divinisatrice. Cette gnose d'un style nouveau semble se désintéresser des correspondances que peut offrir l'histoire, que peut offrir en particulier la confrontation des deux Testaments : transhistorique plutôt qu'historique, elle exclut, de ce fait, la typologie. Elle renonce en outre aux catégories gnostiques communes qui répartissent les hommes en somatiques, psychiques et pneumatiques. Enfin, elle ne se présente pas comme une reprise ou une adaptation du socratisme en milieu et en contexte chrétiens, puisqu'elle reçoit d'en-haut la tension intellectuelle qui l'anime et les objets de contemplation dont la connaissance lui apporte le salut. Sa démarche est toujours d'orientation verticale (*ἀναγωγή*, *ἀνάβασις*). Et c'est exclusivement en-haut qu'elle trouve la signification et la consistance du sensible qu'elle contemple.

Selon les points de vue, on pourra se féliciter ou regretter que Denys ait préféré cette forme de contemplation et d'exégèse, presque exclusivement intemporelle, intelligible, « éterniste », à une présentation de caractère plus historique, plus concrète et plus directement centrée sur le mystère du Christ auquel est incorporé le nouveau-baptisé. Un jugement équitable devrait, en tout cas, tenir compte d'une préoccupation, essentielle chez notre auteur, et qui paraît être de dresser un corps de doctrine où les valeurs d'intelligibilité, de gnose et de divinisation puissent prendre tout leur relief, et, par là même, s'imposer à l'attention et à la sympathie d'une sagesse non-chrétienne où précisément les thèmes gnostiques et néoplatoniciens sont devenus dominants. Dès lors, on sera plutôt surpris que ces thèmes n'aient pas dévoré le donné chrétien, que le baptême du Christ et les rites de l'Église aient toujours servi de base et de norme à l'exégèse anagogique qui en est proposée, que, contre bien des platonismes et des gnoses, Denys ait sauvegardé la consistance propre des symboles

liturgiques, comme il a sauvegardé la dignité des corps voués à la Résurrection [1]. Et si cette surprise ne se change pas en admiration, du moins devrait-elle permettre de mieux saisir, sur un problème particulier, l'orientation foncière de la pensée dionysienne, avec ses limites sans doute, mais aussi avec sa fécondité.

Paris le 4 Juillet 1958. R. ROQUES.

1. Cf. EH II, 404 B ; EH VII 553 A – 556 A : sur ce point, voir encore *L'Univers dionysien*, pp. 291-294.

Les nouveaux projets d'Union en Inde et les décisions de Lambeth 1958.

A la récente Conférence de Lambeth, dans les questions qui ont été soumises à l'examen des évêques, celle du projet d'union à Ceylan et en Inde du Nord-Pakistan a tenu la première place parmi les problèmes concernant l'unionisme anglican. Rappelons que la question présente certains aspects assez complexes. Dans un article précédent [1] nous avions exposé les caractéristiques principales des deux nouveaux projets d'union. Nous invitons le lecteur à s'y reporter. Nous voudrions ici parcourir les réactions de la Conférence de Lambeth en notant les points principaux du rapport de la Commission sur l'Unité de l'Église et de l'Église Universelle, en particulier ceux qui ont donné lieu à des résolutions adoptées formellement par la Conférence. Nous tirerons également quelques conclusions relatives aux positions atteintes par la politique œcuménique de l'Église d'Angleterre en ces matières.

Le Rapport de la Commission rappelle d'abord les décisions de la dernière conférence de Lambeth en 1948 : accueil très favorable du projet de Ceylan et espoir de le voir le plus possible inspirer l'autre plan [2].

Le Rapport souligne ensuite — et nous reviendrons sur la question — que si les deux projets se réalisent, il y a des chances que les Églises de la Communion anglicane soient en pleine communion, dès le début, avec les nouvelles Églises : le Rapport passe à l'examen des projets eux-mêmes selon un ordre d'exposition analogue à celui

1. *Irénikon*, 1958, 2, pp. 245-251.
2. *Lambeth Conference* 1948. Résolutions 62 et 63.

que nous avons suivi : une partie générale et une partie consacrée aux services d'unification des ministères.

La commission faisant preuve d'optimisme, au moins en ce qui concerne le plan de l'Inde du Nord, déclare que les deux projets sont irréprochables du point de vue de la DOCTRINE, et qu'on ne peut avoir de doutes sur l'orthodoxie de la foi des Églises en formation : il s'agit ici de la foi trinitaire et christologique. Il lui faut cependant commenter en outre le fait qu'un large éventail de confessions de foi réformées remontant aux XVIe et XVIIe siècles « où se reflètent les controverses de cette période » se trouve à la disposition des catéchistes de l'Inde du Nord. La commission se contente de rappeler à ce propos que ces Églises pourront émettre leurs propres textes doctrinaux et que les formulaires réformés seront alors interprétés à la lumière de ces textes. Elle espère d'ailleurs les voir paraître en temps utile.

Introduisant ici quelques réflexions sur les principes qui commandent l'unification du MINISTÈRE, la commission approuve chaleureusement les diverses intentions [1] mentionnées par les projets et s'étend sur la plus caractéristique : l'intention de conférer tout ce dont chaque ministre peut avoir besoin aux yeux de Dieu.

A propos du BAPTÊME, la Commission approuve l'option laissée entre le baptême des enfants et celui des adultes, mais demande, dans un passage du plan de l'Inde du Nord, que soit supprimé le vocable de « membre » pour désigner les non-baptisés. En outre, elle regrette, à propos des sacrements, l'expression de « signe » employée au lieu de « signe efficace » dont elle trouve cependant des équivalents.

Il est intéressant de noter que « la Commission, désirant qu'il n'y ait de doutes sur la validité d'aucun baptême, exprime ses inquiétudes au sujet du baptême par aspersion, espérant que cette méthode ne sera employée que pour les baptêmes individuels mais de manière à ce que l'eau coule réellement sur le candidat ».

La commission espère que la CONFIRMATION par l'évêque, de règle à Ceylan, se répande aussi en Inde du Nord. Elle exprime le vœu que d'ici là l'autorisation donnée par l'évêque puisse suggérer que la confirmation presbytérale se fait comme dans le reste de la chrétienté « sous l'autorité de l'évêque ». Les autres services d'admission au statut de membre adulte *(full membership)* comportent, nous dit-on, une profession de foi, la prière pour le don du Saint-Esprit,

1. Nous les avons cataloguées a, b, c, d. Cf. *art. cit.*, p. 248.

l'imposition des mains par un évêque ou un presbytre, et équivaudraient donc pratiquement à la confirmation anglicane. Enfin, ce paragraphe se termine par une déclaration classique de la part des anglicans sur la nature de la confirmation, où l'on prend position au point de vue théologique : « La commission espère de plus que la confirmation sera regardée non seulement comme l'admission au statut de communiant mais principalement comme un moyen par lequel le Saint-Esprit est donné pour fortifier les candidats à la lutte spirituelle ».

La commission approuve la doctrine EUCHARISTIQUE des deux projets [1] et souhaite voir également ici un riche développement liturgique analogue à celui qui a marqué les premières années de l'Église de l'Inde du Sud.

La commission introduit ensuite l'examen d'une question capitale : celle de la PLEINE COMMUNION de l'Église d'Angleterre avec les deux nouvelles Églises, dès leur formation. Les deux projets, comme le faisait celui de l'Inde du Sud [2], prévoient que les nouvelles Églises demeureront en pleine communion avec les Églises (la plupart non épiscopales) qui leur ont donné naissance [3]. C'est là un corollaire de la nature de l'union envisagée. Il importe de « maintenir la pleine communion avec toutes les branches de l'Église du Christ qui ont donné naissance aux Églises » entrées dans l'union. Mais dans ces conditions, les ministres non épiscopalement ordonnés venant de l'extérieur pourraient célébrer dans les nouvelles Églises ; ce qui est contraire à la pratique de l'Église d'Angleterre. Faudra-t-il que cette dernière se retire ou restreigne l'intercommunion ? La commission n'est pas de cet avis : les autres Églises ont été aussi loin que possible pour satisfaire les anglicans.

S'autorisant de la déclaration de l'Église de Ceylan selon laquelle les ministres exerçant un ministère permanent devront être soumis au rite de réception dans le presbytérat de ladite Église, la commission pense que les irrégularités ne peuvent concerner que des ministres en visite temporaire. Vis-à-vis de ces derniers, les deux

1. On ne voit pas quelle est cette doctrine eucharistique en Inde du Nord.
2. Pour l'Église de l'Inde du Sud, le ministère demeurant en partie sans ordination épiscopale, la pleine communion éventuelle avec l'Église d'Angleterre se trouve reportée à la fin d'une période intérimaire de 30 ans, en 1977. Les Convocations n'établirent en 1955 qu'une communion partielle, exemple suivi progressivement par d'autres Églises anglicanes dans le monde.
3. On suppose ici l'union réalisée. Mais pour l'Inde du Nord certaines modifications doivent encore être introduites (voir infra).

projets prévoient d'ailleurs que les consciences de ceux qui considèrent l'épiscopat comme essentiel à la structure de l'Église, seront respectées. Ce sont là des anomalies qui dureront jusqu'à ce que la réunion progresse dans les autres parties du monde. En dépit de ces irrégularités, les Églises anglicanes ne devraient pas hésiter à accepter le ministère des nouvelles Églises « comme pleinement accrédité et en continuité historique avec celui de l'Église indivise » et même à entrer en pleine communion avec ces Églises.

Toute cette question a d'ailleurs donné lieu à une résolution formelle capitale de la Conférence (n° 21) : « La Conférence recommande que, quand les Églises se seront unies de telle manière que tout le ministère de l'Église Unie aura été épiscopalement uni, la permission accordée à des ministres en visite non épiscopalement ordonnés, venant d'Églises en communion avec les Églises unies au moment de l'union — permission de célébrer la Sainte Communion occasionnellement lorsqu'ils visitent une Église Unie — ne soit pas regardée comme un obstacle aux relations de pleine communion entre l'Église Unie et les Églises et Provinces de la Communion anglicane ; à condition que des mesures constitutionnelles adéquates soient prises pour sauvegarder la conscience des fidèles ».

* * *

Mais un point devait attirer à un titre particulier l'attention de la Conférence : à savoir le rite imaginé pour unifier dès le début le ministère du clergé déjà en fonction au moment de l'union, et qui provient des différentes Églises se fusionnant. Pour l'ensemble des anglicans, nous l'avons dit, il importait que ce rite pût signifier une ordination, au moins conditionnelle, des ministres non anglicans, et tout au plus, une extension de juridiction à l'égard des anglicans [1]. Ainsi tous seraient épiscopalement ordonnés et « enrichis de l'héritage spirituel de chacune des traditions ». A cet égard, la Conférence n'a pas simplement entériné cette portion des deux projets. Pour Ceylan, elle a proposé de légères modifications, mais pour l'autre projet elle a demandé des améliorations plus considérables, dont elle a fait, au surplus, dépendre son adhésion finale et la pleine communion. L'ensemble des changements proposés avait pour but de rendre plus manifeste la réalisation de l'intention prin-

1. Sur le détail des rites d'unification dans les projets soumis à la Conférence voir *art. cit.*, pp. 248-251.

cipale : intention de conférer tout ce dont chacun peut avoir besoin aux yeux de Dieu. La Conférence propose donc d'abord pour les deux projets deux améliorations de détail : il faudrait nommer chaque fois (dans la « Prière » et la formule) l'ordre spécifique du ministère envisagé et d'autre part faire d'abord mention du ministère dans l'Église universelle, que chacun apporte et désire enrichir dans la mesure de ses besoins, et seulement ensuite du ministère dans l'Église particulière (Ceylan, Inde du Nord-Pakistan), c'est-à-dire de l'autorité et de la juridiction dans l'Église locale [1].

Comme on pouvait s'y attendre, des changements plus substantiels sont préconisés à propos du plan de l'Inde du Nord. On demande que soient distingués clairement les rites concernant les évêques d'une part, et ceux qui regardent les presbytres de l'autre ; et l'on critique, comme prêtant à confusion l'« Acte représentatif » où les évêques sont soumis aux mêmes rites que les presbytres. Tout ce qui a trait aux évêques devrait s'achever dans le rite de la fusion des épiscopats, quitte à y faire participer, en contre-partie, une délégation de presbytres [2]. Les évêques, dès lors complètement unifiés, ne seraient plus soumis à l'Acte représentatif qui ne concernerait plus que les presbytres ; cet acte serait alors notablement modifié et, pour ressembler le plus possible au rite des ordinations des prêtres de l'ordinal anglican, il devrait comporter — comme le fait déjà le rite de l'unification des épiscopats — la « Prière » qui précède la formule accompagnant l'imposition des mains [3].

1. Les textes devraient être en conséquence modifiées comme suit : « pour l'exercice de l'office d'évêque (ou presbytre) dans l'Église de Dieu suivant la Constitution de l'Église de... » ou plus simplement : « dans *(in)* l'Église de Dieu et au sein de *(within)* l'Église de... ».

2. La commission suggère que soit employée la formule plus précise jusqu'ici employée dans l'Acte représentatif pour les évêques.

3. Si nous comprenons bien, l'Acte représentatif a pour but de fournir des presbytres qui puissent participer avec l'évêque diocésain aux services d'unification dans les diocèses. La formule employée pour cet Acte représentatif serait désormais exactement parallèle à celle que l'on propose pour l'unification des épiscopats. Ainsi les anglicans peuvent penser que les évêques méthodistes ont été consacrés dans la première phase, et des presbytres non anglicans ordonnés dans la seconde, alors que leur propre clergé ne reçoit qu'une extension de juridiction. — La « Prière » nouvellement introduite serait dite par un évêque et il imposerait les mains en même temps que des ministres de chaque Église à trois ministres choisis (qui ne seraient pas évêques) et l'évêque accompagné des trois ministres imposerait les mains aux ministres de chaque Église susmentionnés. Une autre solution de compromis qui plaît moins, mais a chance de s'imposer,

Cette question de l'unification du ministère du clergé déjà en fonction a fait, à propos des deux projets, l'objet des résolutions suivantes :

Pour les légers changements relatifs à Ceylan d'abord : « La Conférence attire l'attention sur la recommandation de la Commission pour l'Unité de l'Église et l'Église Universelle concernant l'unification du ministère dans le Schème de Ceylan et prie la C. I. P. C. B. [1] de recommander à la commission d'études les amendements suggérés ». (Rés. 22).

« La Conférence recommande aux Églises et Provinces de la Communion anglicane d'accéder à la pleine communion avec l'Église de Lanka (Ceylan) lors de son inauguration ». (Rés. 23).

Les résolutions marquent plus de réserve pour l'Inde du Nord :

a) « La Conférence désire cordialement que le plan de réunion en Inde du Nord et Pakistan aboutisse et que l'intention du Plan puisse se réaliser, qui est de fournir un ministère de l'Église Unie pleinement accrédité aux yeux de tous ses membres et dans la mesure du possible de l'Église du monde entier.

b) » La Conférence partage pleinement le désir de la C. I. P. C. B. relatif à la possibilité pour la Communion anglicane d'entrer en pleine communion avec l'Église Unie ; elle croit que les Églises et Provinces de la Communion anglicane pourraient entrer en pleine communion si les recommandations concernant le service d'unification des ministères pouvaient être acceptées ». (Rés. 24).

* * *

Nous voudrions maintenant tirer, pour terminer, quelques conclusions qui semblent se dégager des lignes qui précèdent. La première concernera la section des projets relative à la doctrine et aux sacrements.

Depuis les discussions de 1955, on ne se sent plus lié par la Conférence de 1948. On n'éprouve plus de difficultés en matière trini-

prévoit que les évêques ne seraient soumis qu'à l'imposition des mains mais on supprimerait à leur endroit la partie essentielle de la formule...

1. Église de l'Inde, Pakistan, Ceylan, Birmanie, c'est-à-dire ce qui reste de l'Église anglicane aux Indes après la formation de l'Église de l'Inde du Sud, en 1947.

taire et christologique, dans un cas comme l'Inde du Nord où figure la note libérale relative aux symboles anciens [1].

D'autre part, malgré des variétés nouvelles, en Inde du Nord par exemple, la multiplicité des Confessions de foi réformées est pleinement admise, sous bénéfice d'une interprétation ultérieure en fonction de décisions doctrinales émises éventuellement par les nouvelles Églises. C'est davantage à propos des sacrements — qui sont sentis comme des réalités concrètes — que s'observent certaines précautions ou certaines réserves. Le point sensible demeure la confirmation. Tout en admettant les autres rites réformés plus ou moins analogues, on insiste particulièrement sur la diffusion de la confirmation épiscopale entendue comme un « don de l'Esprit-Saint ». Et l'on compte sur le mouvement liturgique pour développer une pratique « catholique » des sacrements.

Cependant c'est la question du ministère — clef de voûte de tous ces projets d'union — qui continue à solliciter l'imagination, jamais à court, des hommes d'Église. La question des ordinations des futurs évêques et presbytres a été résolue en 1955 à propos de l'Inde du Sud. C'est maintenant un autre problème qui a surgi et est en voie de solution : pour les ministres en fonction avant l'union, la méthode employée en Inde du Sud est peu en faveur [2]. On veut

1. On peut même lire à la Résolution 33 : « La Conférence recommande que dans les projets d'union (en Afrique occidentale) la déclaration de foi de Ceylan ou de l'Inde du Nord-Pakistan soit suivie ». *The Lambeth Conférence* 1958, I, 38.

En 1950 l'Église de l'Inde du Sud avait envoyé une réponse aux demandes de Lambeth 1948, qui, tout en maintenant la note en question, en tentait une exégèse rassurante, et réaffirmait son adhésion à la « foi historique » de l'Église. *Reply to « Lambeth questions »* dans BELL, Documents on Christian Unity, Fourth Series, p. 183-185. En 1955, on admit « l'intention orthodoxe » de l'Église de l'Inde du Sud.

2. Méthode qui consiste, rappelons-le, à avoir, d'une part des ministres épiscopalement ordonnés (anglicans et nouveaux presbytres), et d'autre part des ministres laissés sans ordination de la part d'un évêque et dont on attend l'extinction graduelle. C'est encore cette méthode qui figure dans le projet (avril 1957) du Niger et du Cameroun. La Conférence de Lambeth déclare à ce sujet dans sa résolution 32 : « La Conférence, tout en reconnaissant le poids des arguments à faire valoir en faveur du modèle de l'Inde du Sud et de la politique de développement graduel qui s'y exprime, mais consciente également du désir régnant dans la Province que dès le début pleine communion soit maintenue entre les Églises de la Communion anglicane et les Églises unies qui pourraient se former, recommande fortement à la Province d'Afrique occidentale de prendre le projet de Ceylan pour modèle, étant donné que c'est seulement ainsi que le résultat désiré semble pouvoir être obtenu ». *The Lambeth Conference* 1958, I, 38.

obtenir dès le début, pour tous les ministres un seul et même ministère reconnu par tous. Aussi est-ce toute la question préalable de l'unification de ces ministères qui préoccupe les esprits. Un cas particulier plus délicat est à considérer : l'unification aux évêques anglicans d'évêques réformés qui ne sont pas dans la succession historique.

Après cette Conférence de Lambeth, un point est pourtant acquis : on est parvenu à découvrir un système d'intentions qui satisfasse les exigences et les susceptibilités de chaque Église. On s'en remet finalement à Dieu de ce qui pourrait manquer, afin qu'il y supplée au cours d'un rite, identique pour chaque groupe de presbytres (et évêques) et se rapprochant de l'ordinal anglican. L'application de ces principes a été approuvée, sauf de légères modifications, en ce qui concerne Ceylan où il n'y avait que des presbytres à « unifier ».

Là où il y a également des évêques, la forme définitive du rituel n'a pas — nous l'avons vu — encore été trouvée. Lambeth a fait deux propositions. Il est à prévoir que c'est la moins coûteuse pour les Églises non anglicanes qui sera adoptée sans trop tarder.

Une fois la question de l'unification des ministères résolue en théorie et en pratique, se pose de façon pressante le problème crucial de la communion des Églises anglicanes avec les nouvelles Églises, non plus du fait de leur ministère — il sera considéré tout entier comme épiscopalement ordonné — mais du fait que ces Églises seront elles-mêmes en pleine communion avec les Églises qui les ont fondées et dont la plupart ne sont pas épiscopales. Sur ce point c'est une étape décisive qui est franchie en 1958. La Conférence de Lambeth de 1948 avait demandé à l'Inde du Sud « qu'elle reconsidère sa relation ultime avec les autres Églises non épiscopalement constituées ». En 1955, toujours à propos de l'Inde du Sud, nouvelles perspectives : l'évêque Bell avait suggéré « qu'il fallait étudier avec le plus grand soin la question de l'intercommunion de l'Église d'Angleterre avec les Églises épiscopales, elles-mêmes en communion avec les Églises non épiscopales ». C'est que l'Église de l'Inde du Sud avaient réaffirmé en 1950 qu'il lui était impossible de reconsidérer la question [1]. Aujourd'hui il n'y a plus de problème, comme on peut s'en convaincre à la lecture de la résolution 23 que nous avons reproduite plus haut. La voie est donc libre pour la

1. *Reply to « Lambeth Questions »*, dans BELL, Documents on Christian Unity, Fourth Series, p. 188.

pleine communion des Églises et Provinces de la Communion anglicane avec des Églises reconnues officiellement comme épiscopales, et qui entendent demeurer en communion avec des Églises qui ne le sont pas.

Ainsi d'une Conférence à l'autre la situation a rapidement évolué.

* * *

Les années qui viennent verront sans doute le développement de nouvelles Églises en pleine communion avec les Églises anglicanes et les autres Églises souches, non épiscopales, et cela non seulement aux Indes mais dans d'autres parties du monde. Il y a déjà une fermentation en ce sens en Afrique occidentale (Niger et Cameroun) [1]. L'édification de ces Églises s'inspirera du précédent de Ceylan là où la chose sera possible, ou sinon de l'Inde du Nord, notamment là où figureront des évêques qui devront être intégrés dans la succession historique. Il ne s'agira plus que d'appliquer principes et méthodes à des situations locales, ce qui n'ira peut-être pas toujours sans difficultés.

Aux Iles britanniques où il faut tenir compte d'une situation historique qui n'est pas celle de pays récemment évangélisés, les projets sont assez différents et la question ne paraît pas mûre, en particulier en ce qui concerne l'introduction de l'épiscopat historique [2].

Rappelons cependant en terminant qu'actuellement pour l'Inde du Nord une difficulté subsiste dont la solution ne saura sans doute

1. Cf. p. 456, note 2.

2. La Conférence qui doit tenir compte de toutes les nuances de l'opinion anglicane s'est montrée prudente au sujet du récent Rapport concernant les Églises anglicanes et presbytériennes. Elle approuve globalement plusieurs demandes des presbytériens qui transformeraient partiellement le visage de l'anglicanisme, mais termine en rappelant l'importance attachée par les anglicans à la « succession apostolique » ce qui est de nature à prolonger les discussions. — Il faut noter également que la commission souhaite aussi avec les presbytériens « une méthode d'unification des ministères semblables à celle de l'Inde du Nord ou de Ceylan, en vue d'obtenir un ministère pleinement accrédité aux yeux des membres des deux Églises ». Cf. également à ce propos la résolution 23. On remarquera de même, à propos des conversations de juillet 1958 avec les méthodistes, cette suggestion : « Le chemin vers l'union... pourrait consister non en jugements négatifs sur l'ordre de chacun mais en un acte d'unification des ministères, positif et créateur où chacun pourrait trouver un élargissement et un accomplissement de soi-même ».

tarder : c'est celle que nous avons mentionnée plus haut à propos des rites d'unification.

* * *

Tout ce que nous venons de dire est admis en principe par l'ensemble de l'Église d'Angleterre à la suite de la Conférence de Lambeth. Celle-ci, bien que n'ayant pas d'autorité canonique, représente cependant la plus haute autorité qui soit dans cette Église, en tant que réunion des évêques anglicans du monde entier. Il ne faudrait cependant pas oublier qu'un certain nombre de théologiens anglo-catholiques, ne représentant nullement une tendance extrême, et qui font entendre leur voix dans l'organe *Faith and Unity*, déplorent une certaine absence de théologie dans ces projets d'union, en particulier en ce qui concerne l'ecclésiologie. Typique de cette tendance nous paraît être le Dr. E. Mascall [1]. Les questions de « succession historique » ou de validité formelle des Ordres [2] ne leur paraissent pas résoudre les problèmes fondamentaux ni devoir entraîner automatiquement la pleine communion. C'est précisément la notion authentique de la communion ecclésiastique telle qu'elle se dégage aussi bien du Nouveau Testament que de l'Église ancienne et qui implique un corps de doctrine unanimement reçu au sein d'une vie ecclésiale concrètement vécue dans l'unité, qui provoque les réflexions de ces théologiens. L'on ne peut douter qu'en cela ils expriment la réaction de tout catholique en présence du caractère vraiment trop pragmatique de ces plans d'union, dont les conséquences déjà perceptibles en Inde du Sud apparaîtront peut-être assez clairement un jour. En présence de cette situation et de leurs doutes relatifs à certaines affirmations de la Conférence, certains demandent que toute la question soit soumise aux Convocations de l'Église d'Angleterre. Malgré tout, il est à prévoir, que toute la tendance dont ils se font pour l'instant les porte-parole sera entraînée, quoi qu'elle en ait, dans le mouvement qui emporte, à la suite de ses évêques et de leurs prises de position « centrales », l'ensemble de la Communion Anglicane. D. H. MAROT.

1. Cf. sa récente brochure : *Lambeth* 1958 *and Church Unity*, Faith Press, 1958.

2. Le Dr. Mascall hésite sur la validité des ordinations résultant du service d'unification de l'Inde du Nord. Il préférerait la méthode employée en Inde du Sud.

Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile.

(Suite) [1].

Œuvres non ascétiques. Les Homélies et la correspondance de Basile présentent un contraste marqué avec lès œuvres ascétiques, déjà au point de vue de la langue et de la culture grecques. Visant un public cultivé, elles se servent d'un style et d'une grammaire plus soignés, plus attiques, plus artificiels [2]. Avec la rhétorique et les réminiscences littéraires passent naturellement certains emprunts à des thèmes philosophiques ; le vocabulaire en revanche perd beaucoup de son allure biblique. Dans quelle mesure faut-il interpréter les formules chrétiennes par les exposés hellénisants ? C'est là un problème capital, qui se pose d'ailleurs pour tous les Pères grecs.

En fait, chacun des deux aspects, biblique et classique, importe au visage de Basile, qui hérite de deux traditions. C'est sans doute en vue du grand public qu'il force le plus son talent pour atteindre à la littérature, tandis qu'au milieu de ses frères il se laisse aller à son naturel. Mais il faut reconnaître aussi que ces gens simples lui donnent moins d'occasions d'approfondir sa réflexion personnelle ; les textes plus soigneusement élaborés

1. Cf. *Irénikon*, 1958, fasc. 3, p. 282-307.

2. Les différences de style sont signalées à plusieurs reprises dans A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, Paris, 1930, pp. 251-317. Quant aux faits de langue, J. Trunk, *De Basilio Magno sermonis attici imitatore*, Stuttgart, 1911, en donne un relevé attentif ; voir surtout ses conclusions, pp. 69-70. J. Trunk a exclu de son enquête les œuvres ascétiques, tant il est évident qu'elles visent moins à l'atticisme.

révèlent davantage sa personnalité et sa façon d'interpréter les Écritures, qu'il expose simplement dans les Ascétiques.

Voyons d'abord deux textes qui se laissent dater, et dans chacun desquels on retrouve d'ailleurs le Basile ascétique.

La lettre 2, de peu postérieure à la conversion de Basile, fait l'apologie de la vie solitaire ; par-dessus la tête de Grégoire de Nazianze, elle vise la société des lettrés qui, après avoir souri au jeune rhéteur, critiquait sa retraite à Annési. Le long paragraphe consacré à la fuite du monde fournit un parallèle à l'exposé de l'*Ascéticon* sur l'isolement (*Petit Ascéticon*, Q. 2 ; *Grand Ascéticon*, G. R. 5 et 6 ; textes longuement commentés plus haut) ; la lettre 2 peut être considérée, en un certain sens, comme la source de l'*Ascéticon*. En comparant les textes, on s'aperçoit que le second a élagué tout l'aspect rhétorique et, dans sa rédaction la plus ancienne, toute mention du *kosmos*. Il ne faut donc pas surévaluer l'importance que ces éléments pouvaient avoir aux yeux de l'auteur de la lettre.

« Ce qu'il faudrait faire avant tout pour nous attacher aux traces de celui qui a montré le chemin du salut en disant : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive, c'est s'appliquer à tenir l'esprit (*νοῦς*) dans le calme (*ἡσυχία*). Lorsque l'œil, constamment agité, ne cesse de se tourner çà et là, sans fixer son regard, il ne peut voir nettement son objet. Il en va de même de l'esprit de l'homme : lorsqu'il est dispersé par les mille soucis du monde, il ne peut contempler attentivement la vérité. Tel n'est pas encore engagé dans les liens du mariage : de furieux désirs, des instincts effrénés le bouleversent. Tel autre est lié par l'union conjugale : en tumulte, d'autres soucis l'agitent. Privé d'enfants, il en désire ; s'il en a, il s'inquiète de leur éducation. Il doit protéger et garder sa femme, veiller sur sa maison, diriger les domestiques... Il est un seul moyen de fuir ces maux : se séparer du monde tout entier (*ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντός*). Toutefois, se retirer du monde (*κόσμου ἀναχώρησις*), ce n'est pas en sortir avec son corps, mais briser l'union d'intérêts (*συμπάθεια*) de l'âme avec le corps ; c'est vivre sans patrie, sans maison, sans propriétés, sans amis... »[1].

1. P.G. 32, 224 C – 225 B.

La suite du texte, revenant sur un thème esquissé dès l'exorde de la lettre, insiste sur cet aspect moral : l'essentiel est de guérir les passions intérieures, et le changement de lieu n'est qu'un moyen, singulièrement impuissant à lui seul, pour assurer la paix et commencer la purification du cœur. Le tableau complaisant de la vie mondaine et de ses tracas est un des lieux communs de la diatribe ; même en ce qui concerne les ennuis du mariage, ce n'est pas, à beaucoup près, une création originale de la prédication chrétienne en faveur de la virginité [1]. Le sage sans patrie, sans maison, sans propriétés, répond à l'idéal de la morale cynique [2]. Dans ce contexte, le thème de la fuite du monde, exprimé en des formules étrangères au Nouveau Testament, fait l'effet de se rattacher à quelque tradition philosophique. Il n'existe aucun passage strictement parallèle, mais Plotin, après Philon, met une nette distinction entre monde sensible et monde intelligible [3] ; il se garde de mépriser le monde sensible, mais un disciple chrétien, influencé par la langue du Nouveau Testament, a pu le faire. La conclusion du développement est, en tout cas, très plotinienne : « Le calme qu'apporte la retraite (*ἡσυχία*) est donc pour l'âme le commencement de la purification. La langue ne trouve plus de sujets profanes à traiter ; les yeux n'y recherchent plus de belles couleurs ou de lignes harmonieuses à contempler ; l'oreille y cesse d'amollir le cœur par l'audition de mélodies voluptueuses ou de plaisanteries bouffonnes. L'esprit ne se disperse plus *à l'extérieur*, il ne se répand plus dans le *monde* à travers les sens ; désormais il revient en lui-même. Partant de soi, il monte jusqu'à la pensée de Dieu ; illuminé par cette beauté, il en vient à oublier la nature elle-même, et ne distrait plus l'âme par le souci de la nourriture et du vêtement... » [4]. Ici, quelques allusions à peine rattachent le monde aux occasions de péché ; il s'agit bien plutôt de l'univers sensible, extérieur à l'esprit, selon une antithèse philosophique dont nous n'avons

1. Cf. Ph. DELHAYE, *Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum *et son influence sur quelques auteurs latins du XIIe s.*, dans *Mediaeval Studies*, XIII, 1951, pp. 65-86.
2. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1 (5e éd.), Leipzig, 1922, pp. 316-328.
3. H. SASSE, *Κόσμος* (cité plus haut, p. 283, n. 2), pp. 877-878.
4. P.G. 32, 228 A.

trouvé aucun écho dans l'*Ascéticon*. Basile transpose, pour se faire entendre de son public, l'opposition biblique entre Dieu et le péché.

La même lettre mentionne plus loin les « gens de l'extérieur », qui ne viennent jamais troubler l'ascèse et le recueillement d'Annési [1]. Je ne crois pas que l'expression, dès le début de la carrière de Basile, ait acquis le sens technique à peine attesté à l'époque du *Grand Ascéticon*, et qu'elle suppose une différentiation stable entre moines et séculiers ; l'extérieur est ici pris en un sens tout concret, un sens topographique et non juridique.

* * *

Le traité *De l'Esprit-Saint* fut publié à l'automne 375, mais le noyau central (chapitres 10 à 27) reproduit fidèlement un échange de vues entre Basile et Eustathe à Sébaste, en juin 372 [2]. Pour répondre aux objections d'Eustathe et expliquer que la divinité de l'Esprit soit si discrètement affirmée par l'Écriture, Basile met en relief (ch. 22) que les trois Personnes sont également inconnaissables, sinon par grâce, et il rapproche trois versets de *Jean* (17, 25 ; 14, 19 et 14, 17) : le monde, qui ne connaît pas le Père, ne peut ni voir le Fils, ni recevoir l'Esprit [3]. Le verset essentiel est évidemment le dernier cité, qui touche au vif du sujet ; nous l'avons rencontré deux fois déjà : dans le *Petit Ascéticon*, à propos de la question « messalienne » sur la participation au Saint-Esprit (P. R. 204), puis, joint à *Jean* 17, 25, dans la Grande Règle 5 (*Grand Ascéticon*), à propos de l'isolement du monde et de la recherche d'une gnose supérieure dans la solitude. Ce sont là des thèmes qui avaient un intérêt tout particulier pour Eustathe ; ils appartiennent vraiment à la théologie monastique de Basile.

1. P.G. 32, 225 C.
2. Cf. H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Abh. der Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., III, 39), Göttingen, 1956, pp. 81-90.
3. P.G. 32, 168 AB. Voir le commentaire de H. Dörries, *l. c.*, p. 68 : « Mönchstheologie... (Es) zeigt sich, dass Basilius in der Tat bei den Sonderwirkungen des Hl. Geistes, wie sie ihm als lebendige Erscheinung besonders im Mönchtum begegneten, seinen Ausgang genommen hat ».

Les trois versets, cités presque à la suite l'un de l'autre, se prêtent chacun à un commentaire qui paraphrase le mot *kosmos*. Basile oppose l'usage scripturaire à la notion grecque courante : « L'Évangile appelle monde, non pas le système du ciel et de la terre [1], mais cette vie périssable, sujette à d'innombrables changements..., les hommes attachés à la vie matérielle et charnelle, s'en remettant pour juger de la vérité à leurs seuls yeux de chair, et qui, faute de foi en la résurrection, ne sont plus destinés à voir des yeux du cœur notre Seigneur..., l'homme charnel, dont l'esprit n'est pas exercé à la contemplation et se trouve plongé, comme en un bourbier, dans les pensées et les tendances de la chair. Le monde, c'est-à-dire la vie asservie aux passions de la chair » [2]. Le concept opposé est l'état de disciple. Nous avons ici le passage le plus johannique de tout notre dossier. Saint Jean opposait fortement le monde et la gnose chrétienne ; Basile le suit, empruntant à Plotin une théorie qui justifie rationnellement ce type de connaissance religieuse. L'idée de monde est glosée par celles de vie corruptible, de matière, de chair, de passions, elle est opposée à celles de foi et de contemplation : thèmes variés empruntés tour à tour à la Bible et à la tradition philosophique, interprétée par l'expérience vécue de l'ascèse. Même ici, l'idée johannique d'opposition active du monde à Dieu ne trouve pas d'écho ; et quoiqu'on se trouve en face d'Eustathe, le thème du *kosmos* ne se lie aucunement au mariage, aux occupations profanes, au contraste entre la vie séculière et la vie monastique. Comme dans la Petite Règle 204, Basile se tient sur un plan purement moral, celui des affections et des passions.

* * *

Faute de données chronologiques, nous grouperons sous quelques rubriques les textes homilétiques, en les classant dans l'ordre « d'hostilité croissante » envers le monde.

1. Allusion au Ps.-Aristote, *De Mundo*, 2, 391 b : *Κόσμος μὲν οὖν ἐστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς...*
2. P.G. 32, 168 AB.

Il y a d'abord de nombreuses allusions au mépris que mérite le monde. Dans les panégyriques des martyrs, c'est un lieu commun d'affirmer en commençant que l'usage commanderait de prendre pour premier point les grandeurs du monde, telles que la noblesse du sang, les honneurs, les richesses, mais que les saints ont méprisé le monde et qu'il convient de les imiter [1]. Ailleurs, Basile résume l'Ecclésiaste en affirmant la vanité des choses de ce monde [2]. Ces expressions ne semblent pas signifier que le monde soit essentiellement mauvais ; elles visent le caractère limité et fugace des biens créés, sans qu'intervienne clairement l'idée de déchéance et de péché.

« Le soleil et la lune ont leurs phases, le ciel et la terre passeront ; pourquoi nous étonner si nous passons aussi, nous qui sommes partie du *kosmos* ? » [3] Le mot reprend ici un accent tout à fait hellénique. Il est remarquable que la même note soit touchée à propos d'une des formules les plus pessimistes de la littérature johannique. Dans le désir de souligner les « jours heureux » promis par le psalmiste, Basile recourt à une antithèse : « Les jours de ce siècle (*aiôn*) sont mauvais, car ce siècle est la mesure du *kosmos* dont il est dit qu'il gît tout entier dans le mal (*I Jo.* 5, 19), et il s'assimile à la nature du *kosmos* qu'il mesure. C'est pourquoi l'Apôtre prescrit de racheter le temps (*kairos*), parce que les jours sont mauvais (*Eph.* 5, 16) ; et Jacob se plaignit de ce que les jours de ses ans fussent courts et mauvais » [4]. Les allusions à la langue biblique abondent ici, *kosmos* et *aiôn* sont justement rapprochés ; mais le lien établi entre les deux concepts est tout profane et nuit à l'atmosphère religieuse de la réflexion.

A ce thème du mépris du monde, nous pouvons rattacher les allusions à la sagesse du monde. Il arrive à Basile de s'emporter contre celle-ci, lorsqu'elle se met au service de l'impiété. Dès le *Contre Eunome*, œuvre de jeunesse, la sagesse étrangère et vaine se voit accuser de troubler la simplicité de la doctrine de l'Es-

1. *Gordias, Quarante Martyrs, Mamas :* P.G. 31, 492 D, 509 A (avec allusion à *Gal.* 6, 14), 513 A, 603 A.
2. *Sur le début des Proverbes*, P.G. 31, 388 A.
3. *Julitte*, P.G. 31, 248 A ; voir *Sur le début des Proverbes*, *ib.*, 421 D.
4. *Sur le Ps. 33*, § 9, P.G. 29, 372 D.

prit [1] ; et plus loin, pour réfuter l'adversaire, il semble suffire de démontrer qu'il raisonne selon la sagesse du monde, autrement dit, selon les *Catégories* d'Aristote, source d'hérésie [2]. Basile va jusqu'à proclamer à ce sujet qu'il n'est pas de compromission entre le Christ et Bélial, entre le fidèle et l'impie. Toutefois, cette réprobation n'est pas exempte d'exagération rhétorique, car aussitôt après le prédicateur descend sur le terrain de l'adversaire, utilisant à son tour le même matériel philosophique. Ailleurs, moins polémiste, il identifie cette sagesse du monde à la philosophie hellénistique, inférieure à la sagesse des Apôtres et sans utilité pour leur propos, vraie néanmoins dans ses étroites limites [3]. Notre but n'est pas d'analyser la part plus ou moins grande qu'il fait à cette philosophie, consciemment ou non, dans les diverses parties de son œuvre, mais seulement de relever les associations d'idées qu'éveille dans sa mémoire le mot *monde*, lorsqu'il est joint à celui de sagesse. Par un curieux contresens, il arrive que ce génitif soit expliqué comme un génitif objectif : la connaissance du monde créé conduisant jusqu'au Créateur [4]. Dans ce cas, la signification très grecque donnée au mot *kosmos* évacue totalement les connotations ascétiques.

Les soucis du siècle, du monde ou de la vie, représentent une menace plus grave pour l'idéal de vie évangélique. Ces soucis ne sont pas neutres, ils font obstacle à la gnose chrétienne. Cette doctrine était enseignée aux ascètes, elle l'est aussi à toute l'Église. L'homélie sur le Psaume 45 commente le « vaquez et voyez » : « Tant que nous vaquons aux choses étrangères à Dieu, nous ne pouvons recevoir la connaissance de Dieu. Qui donc, soucieux des choses du monde, plongé dans les distractions de la chair, peut être attentif aux paroles qui concernent Dieu ? Elle est étouffée, la Parole tombée dans les épines ; or les épines sont les plaisirs de la chair, la richesse, la gloire et les soucis de

1. P.G. 29, 500 A.
2. P.G. 29, 532 A. On retrouve une formule analogue dans le traité *De l'Esprit-Saint*, 17, P.G. 32, 144 B.
3. *Sur le début des Proverbes*, P.G. 31, 416 C ; *Sur la Foi, ib.*, 472 A.
4. *Sur le début des Proverbes*, P.G. 31, 389 C – 392 A. Cette homélie a fourni un bon nombre de textes à notre enquête.

la vie »[1]. Voilà tous les chrétiens invités à fuir le monde, pour vaquer à la Parole de Dieu. Basile leur fait entendre des allusions plotiniennes. Il met le monde en parallèle avec la chair, et l'oppose non à la vie contemplative monastique, mais à toute vie chrétienne.

Même doctrine dans les homélies *Sur l'Hexaéméron*. Pour comprendre la lecture biblique, il faut une âme purifiée des passions de la chair, délivrée des ténèbres où plongent les soucis de la vie[2]. « Les soucis du monde sont un fardeau pour nos cœurs. Celui qui écarte de soi l'amour charnel et l'attachement aux richesses, ou qui tient pour odieux et méprisable le désir passionné de cette misérable gloriole, respire, délivré du vain fardeau des pensées terrestres. Il ne nous faut pas rechercher la louange des gens de l'extérieur, mais fructifier... »[3]. Ne croirait-on pas ce passage emprunté à l'*Ascéticon*, y compris la mention des gens de l'extérieur ? Basile s'y adresse pourtant à tout le peuple ; rien ne prouve mieux combien son idéal ascétique s'applique au chrétien comme tel. Le monde charnel et misérable ne s'identifie donc pas, dans sa pensée, à la vie familiale du peuple fidèle.

Un texte remarquable engage les catéchumènes à s'inscrire pour le baptême ; ils ont assez « vécu au monde », qu'ils vivent désormais à eux-mêmes[4]. C'est donc la profession chrétienne, et non les vœux monastiques, qui s'oppose ici au monde. L'alternative est pourtant posée en des termes étrangers à l'Évangile ; le *kosmos* évoque la création sensible, extérieure, et le *soi-même* se réfère au domaine de l'intériorité, à l'enrichissement de l'âme, selon la distinction fameuse de l'homélie *Attende* : « Veille sur toi-même. Non sur ce qui t'appartient, ni sur ce qui t'entoure, mais sur toi seul. Car autre chose est ce que nous sommes, autre chose ce que nous possédons, autre chose ce qui nous entou-

1. *Sur le Ps. 45*, § 8, P.G. 29, 428 C.
2. *Hexaéméron*, I, 1, P.G. 29, 5 A.
3. *Ibid.*, V, 6, 109 A. — Le thème des sollicitudes nuisibles est familier à Basile, et l'on pourrait multiplier les références ; mais en dehors des cas cités ici on ne trouve pas la formule « sollicitude du monde », devenue si habituelle qu'elle pouvait s'abréger.
4. *Sur le baptême*, P.G. 31, 429 C.

re. Nous-mêmes, l'âme et l'esprit, nous avons été faits à l'image du Créateur ; nous possédons le corps et les sens par lesquels il opère ; autour de nous, ce sont les richesses, les enfants, tout le nécessaire à la vie »[1]. Nous avons vu *kosmos* employé dans le même contexte platonicien en un passage du traité *De l'Esprit-Saint*.

Il est rare que Basile mentionne la domination des princes de ce monde. Il a présenté le renoncement baptismal à Satan comme le premier pas dans le renoncement au monde, dans le grand chapitre de l'*Ascéticon* sur le renoncement (G. R. 8). Une lettre ascétique, d'authenticité discutée, exhorte un moine tombé et conclut par le rappel du triomphe du Christ, qui a vaincu le monde — l'auteur ajoute : avec son prince[2]. L'homélie *Sur l'envie* tisse les fils de plusieurs réminiscences bibliques, en associant *aiôn* à un double *kosmos* : « Les Juifs ont jugé le Juge du monde, parce que, de la création du monde à la consommation du siècle, le diable blesse par l'envie »[3].

Ce ne sont là qu'allusions. Un seul texte, singulier par plusieurs aspects et inspiré peut-être d'une source particulière, développe complaisamment l'imagerie des Puissances, sur un ton populaire et avec un optimisme surprenant. Il appartient à la conclusion de l'homélie apologétique : *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*. Basile rejette les responsabilités sur Satan, tentateur du premier homme, ennemi du bien et puissant par nature. « Sa dignité est celle d'un prince, car il est prince de ce monde de ténèbres et les airs constituent son empire. Jean le nomme prince de ce monde, parce que son domaine est autour de la terre[4] ; et lorsque Paul situe les esprits de malice dans les régions célestes, le mot de ciel signifie l'air, selon l'usage scripturaire. C'est pourquoi il est tombé du ciel comme la foudre, et, déchu de sa domination, il est foulé aux pieds par ceux qui espèrent dans le Christ. Sa tyrannie a été renversée et l'espace aérien a été purifié par la passion salvatrice. Dans l'Écriture, on les compte

1. *Attende*, P.G. 31, 204 A.
2. Lettre 45, P.G. 32, 368 C ; un peu plus bas, 369 A, on trouve l'expression : « le Sauveur du monde ».
3. Homélie *Sur l'envie*, P.G. 31, 377 CD.
4. Allusions à *Eph.* 6, 12 et *Jean* 12, 31 (ou 14, 30).

par milliers, les hymnes de triomphe qui attestent la ruine totale de l'ennemi. Il ne nous reste donc aucun combat, aucune lutte dans les régions supérieures ; aucun adversaire ne se présente pour nous écarter de la vie bienheureuse ; sans peine désormais nous possédons l'héritage, nous jouissons éternellement du bois de vie, dont la ruse du serpent nous avait autrefois frustrés »[1]. Emporté par son sujet, le prédicateur croit atteindre la consommation eschatologique, sans oublier sans doute en quel sens il est possible d'affirmer dès maintenant cette Seigneurie du Christ. Ce dernier emploi de *kosmos* situe le mot dans le cadre de l'histoire du salut. Basile cependant n'y dit pas que le monde soit racheté et soustrait à l'empire du diable, mais que l'espace aérien où s'imposait sa tyrannie a été purifié. Le terme de *kosmos* était trop étroitement lié par l'Écriture à la période d'épreuve et de tentation pour pouvoir être transposé dans la Seigneurie triomphante du Christ.

* * *

Une table des citations permettra d'apprécier l'importance des thèmes bibliques dans les différentes œuvres de Basile. Je reprends seulement les emplois de *kosmos*, non ceux de *aiôn*, *bios*, *kairos*, pour lesquels je n'ai pas recueilli des données exhaustives. Je ne tiens pas compte non plus des citations du *De Baptismo*, d'authenticité discutée.

Mtt.	5, 14	: *Règles Morales bis.*
	6, 32	: (avec variante apparentée à Luc 12, 30) : *Petit Ascéticon.*
Luc	12, 30	: *Règles Morales.*
Jean	3, 16	: *Règles Morales.*
	7, 4	: *Règles Morales.*
	7, 7	: *Règles Morales.*
	12, 31	: Homélie.
	14, 17	: *Petit Ascéticon, Grand Asc., De l'Esprit-Saint.*

1. Homélie *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*, §§ 9-10, P.G. 31, 352 A – 353 A.

	14, 19	: *De l'Esprit-Saint.*
	14, 27	: *Petit Ascéticon.*
	14, 30	: *Grand Ascéticon.*
	15, 19	: *Petit Ascéticon, Grand Ascéticon.*
	17, 25	: *Grand Ascéticon, De l'Esprit-Saint.*
	18, 20	: *Règles Morales.*
I Cor.	1, 20	: *Contre Eunome, De l'Esprit-Saint,* Homélies *ter.*
	1, 27-28	: *Règles Morales.*
	5, 10	: *Grand Ascéticon.*
	7, 31	: *Règles Morales, Grand Ascéticon bis.*
	7, 33	: *Règles Morales, Petit* et *Grand Ascéticon, Hexaéméron,* Homélie.
	11, 32	: *Grand Ascéticon bis.*
II Cor.	7, 10	: *Petit Ascéticon.*
Gal.	6, 14	: *Petit Ascéticon bis, Grand Ascéticon bis,* Homélie.
Eph.	6, 12	: Homélie.
Phil.	2, 15	: *Règles Morales bis.*
Col.	2, 20	: *Règles Morales.*
I Jo.	5, 19	: Homélie.
Liturgie de la renonciation à Satan		: *Petit Ascéticon, Grand Ascéticon.*

Le but de ce tableau n'est pas d'indiquer les références précises, qu'on retrouvera au cours de l'article, mais de donner une idée d'ensemble des textes qui ont formé la conception du monde chez Basile. Il y aurait 13 citations dans les *Règles Morales*, 10 dans le *Petit Ascéticon* et 13 autres dans le *Grand*, 14 citations dans le reste de l'œuvre basilienne. Ces références sont loin d'avoir toutes la même importance. Les endroits vraiment caractéristiques sont, pour le *Petit Ascéticon*, la Grande Règle 8 ; pour le *Grand Ascéticon*, la Grande Règle 5 ; un paragraphe de la lettre 2, le chapitre 22 du traité *De l'Esprit-Saint* ; et, dans une moindre mesure, les homélies *Sur le début des Proverbes*, *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal* (§§ 9-10), et la cinquième homélie *Sur l'Hexaéméron* (§ 6).

La *Première aux Corinthiens* (surtout le ch. 7) constitue la source d'inspiration principale [1]. *Gal.* 6, 14 est souvent cité, mais l'allusion au *kosmos* y est vidée de son contenu propre (les observances judaïques) et assimilée aux formes de mondanité qui menaçaient la communauté de Corinthe. Trois extraits du Discours après la Cène viennent, surtout vers la fin de l'évolution de Basile, ajouter une nuance johannique.

* * *

Esprit auquel il faut se soustraire ; univers créé, d'où l'on ne peut sortir ; état particulier de la société, auquel on participe plus ou moins par le mariage ou la virginité : le monde a dans l'Écriture des aspects divers. D'une façon empirique, antérieure à toute analyse conceptuelle, il désigne ce que la théologie occidentale étudiera sous le nom de nature déchue : la nature, en tant que de l'extérieur elle s'oppose au chrétien, tandis que la chair désigne les forces intérieures qui résistent à la grâce. Or quelle doctrine présente plus d'embûches à la spéculation théologique que celle de la déchéance de l'humanité ?

Dans le Nouveau Testament, le monde infidèle, juif ou païen, est souvent censé extérieur à l'Église ; celle-ci n'est pourtant pas totalement sanctifiée ni définitivement soustraite au monde ; la *Première aux Corinthiens* en particulier constate déjà que les soucis du monde font partie du sort des chrétiens mariés. C'est ici que l'exégèse était particulièrement périlleuse au IVe siècle, dans un milieu où les ascètes étaient en réaction contre une masse nominalement chrétienne.

Basile a maintenu l'ascétisme à l'intérieur de l'Église ; imposant la forme cénobitique, en créant peu à peu des observances précises de pauvreté, d'obéissance, de prière, de service charitable, il a abouti à lui assurer, dans l'Église, une place particulière. Les frères ont pris conscience de cette singularité, et à mesure

1. La préférence de Basile pour les épîtres de saint Paul, notamment les Corinthiens, et son moindre intérêt pour l'Évangile de saint Jean, sont des phénomènes généraux qui ne se limitent pas à la doctrine du monde ; voir les statistiques de citations dans J. Gribomont, *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament* (cité plus haut, fasc. 3, p. 386, n. 1), pp. 424-426.

que les années passent, on les voit parler des « gens de l'extérieur », des « séculiers », des « laïcs » ; ils n'y mettent aucune malice, et peuvent tenir ces étrangers comme de bons amis et des chrétiens dévôts. Basile est en retard sur cette évolution du vocabulaire. Il ne peut fermer les yeux au fait de la différentiation, mais il tient à bien marquer où sont les éléments fondamentaux de son ascèse : dans les commandements évangéliques qui sont communs à tous les fidèles, dans les exigences baptismales, et non dans des pratiques particulières et facultatives.

Les *Règles Morales* reprenaient les formules bibliques qui prônaient une attitude positive, « lumière du monde », « amour du monde » ; les ouvrages postérieurs ne font plus appel à ces formules, ils font au contraire une place plus grande aux textes où Jean oppose le monde à la connaissance de Dieu et à la communication du Saint-Esprit. Basile attache donc au monde un sens de plus en plus péjoratif. Mais ces condamnations ne s'adressent pas tant à la « vie commune » des chrétiens qu'à un esprit non-évangélique qui s'infiltre jusque dans le cloître. Dans les deux éditions de l'*Ascéticon*, les Petites Règles, où l'expression est toute spontanée, donnent surtout à *kosmos* un sens moral ; les Grandes Règles, qui définissent davantage les institutions, sont beaucoup plus réservées dans la condamnation du *kosmos*. En somme, le *kosmos* représente essentiellement l'humanisme païen qui apprécie les choses selon leur seule valeur terrestre ; il constitue l'antithèse de l'idéal ascétique et évangélique, concrétisé par le baptême. S'il existe un entre-deux, christianisme plus ou moins affadi, Basile ne veut pas trop le savoir ; toute forme de christianisme sincère a sa place du côté de l'idéal ascétique. Son sens évangélique a gardé Basile de l'esprit de secte, et lui a permis de rester fidèle aux exigences de l'Église primitive, sans condamner l'évolution du peuple chrétien.

Une seule fois Basile rattache nettement la corruption du monde au péché originel, dans un contexte où la victoire du Seigneur sur le monde est décrite comme un retour anticipé, et quelque peu idéalisé, au paradis eschatologique. Plus souvent, pour expliquer au grand public la vanité du monde, il recourt

à des thèmes de philosophie populaire où la conception biblique du péché contre un Dieu personnel semble un peu s'effacer ; il expose que les biens terrestres sont passagers, ou encore que l'esprit se laisse perdre et disperser dans les choses matérielles au lieu de rentrer en lui-même pour y contempler Dieu. Mais toute cette argumentation s'efface lorsque Basile s'adresse à ses compagnons d'ascétisme, et il ne faudrait donc pas en surévaluer l'importance. Ce qui revient toujours, c'est l'opposition du temps et de l'éternité, l'obéissance aux commandements, le Christ crucifié au monde.

* * *

A la suite de cet examen du mot *kosmos*, citons quelques spécialistes de la doctrine basilienne. Sans recenser tous les emplois du mot, ils ont situé les textes principaux dans des perspectives d'ensemble, qu'il est bon d'évoquer pour terminer.

Dans sa *Doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, P. Humbertclaude a bien noté la modération de Basile dans sa séparation de l'Église séculière [1]. Il a posé le problème sur un plan institutionnel, sans remonter jusqu'aux principes exégétiques ou doctrinaux : « Aussi la séparation du monde sera-t-elle aussi réduite que possible dans ses couvents, tout en demeurant assez stricte pour empêcher la contagion... Saint Basile réalise le désert dans la ville ou le bourg, comme il avait donné à ses fils la solitude au milieu d'une vie commune de tous les instants » [2]. Ce jugement n'est pas faux, quoiqu'il comporte quelque anachronisme. Dans son milieu, Basile est antérieur aux diverses formules monastiques, il ne choisit pas entre elles, mais les prépare en affirmant les valeurs évangéliques qui leur mériteront une place dans l'Église. En fait, ses principes de séparation du monde valent pour tous les chrétiens, à qui il les propose dans ses commentaires de la Genèse ou des Psaumes.

1. P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*. Paris, 1932, pp. 218-222.
2. *Ibid.*, p. 221.

Dans son *Ascèse monastique de saint Basile*, D. Amand trace un tableau assez complet de la séparation et du renoncement au monde, et l'insère dans un ensemble idéologique [1]. Il se place à un point de vue humaniste, et juge parfois cette sévérité « draconienne » [2]. Après avoir cité les Grandes Règles 5 et 8, qui ont formé le centre de nos analyses du *Petit* et du *Grand Ascéticon*, il conclut : « Il est évident que, si on les prend au sens littéral et obvie, de telles opinions n'ont rien de commun avec le christianisme authentique, et qu'elles reflètent une tendance manichéenne et encratique » [3]. En fait, il faut distinguer les diverses nuances que prend le terme *kosmos* ; le renoncement à l'esprit du monde est strictement indispensable pour penser et vivre en chrétien, et Basile ne peut l'affirmer avec trop d'insistance ; tandis qu'il prend les précautions voulues quant à l'*utilité* de telle forme de renoncement, qui correspond aux circonstances particulières de la vocation de ses auditeurs [4].

Dans son *Basile le Grand*, L. Vischer consacre un chapitre à l'ascèse, au monachisme et à l'Église dans leurs rapports mutuels. Sans s'attacher particulièrement au thème du *kosmos*, il situe fort heureusement les problèmes connexes. Il ne rend pas compte de la relation étroite entre les *Règles Morales* et l'*Ascéticon*, mais il n'exagère presque pas la distinction entre les moines et l'ensemble des chrétiens [5]. Corrigeant heureusement une formule de P. Humbertclaude, d'après qui Basile organisait les monastères sur le modèle de l'Église, Vischer rétorque que c'est l'Église qui est réformée sur le modèle du monastère [6].

Signalons encore le beau livre de W. Völker sur la mystique de Grégoire de Nysse. Un chapitre y résume l'attitude de Grégoire vis-à-vis du monde, dans la perspective de la lutte contre le

1. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*. Maredsous, 1949, pp. 109-113 et 249-251.
2. *Ibid.*, p. 249.
3. *Ibid.*, p. 109, n. 25.
4. Outre la discussion des Grandes Règles 5 et 8, ici même, j'ai étudié ce problème dans mon étude sur *Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure* (citée plus haut, fasc. 3, p. 285, n. 1), p. 411.
5. L. Vischer, *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*. Basel, 1953, pp. 28-52.
6. *Ibid.*, p. 49.

péché et les passions [1]. L'érudition de l'auteur multiplie les renvois aux sources et aux lieux parallèles, et juge avec autorité et discrétion de l'importance relative des traditions philosophique et biblique. Basile est abondamment cité dans ces notes très instructives ; elles ne peuvent pourtant prétendre à présenter sa propre problématique, ni à retracer son évolution.

* * *

Rigoureux dans son renoncement au monde, ferme dans son dévouement à l'Église, Basile a joui d'une grande influence, qui, en Occident comme en Orient, s'est combinée avec d'autres courants, selon des fortunes diverses. En un moment de retour aux sources, de formes rajeunies et apparemment séculières de Vie et d'Action Catholiques, il mérite encore une certaine attention. Le meilleur moyen de prêcher au monde la loi du Seigneur et de transformer ses structures est peut-être, au moins pour certains membres de l'Église, de viser plus loin, d'entreprendre une réforme de soi-même, de mener une vie pleinement surnaturelle à la gloire de Dieu. Le renoncement au monde n'est là qu'à titre de condition négative, et ne tient qu'une place fort limitée dans le cœur de Basile ; pour exposer sa conception de la Seigneurie du Christ, il faudrait étudier bien d'autres thèmes : la vie du Christ dans ses membres, les charismes de l'Esprit-Saint, le service mutuel, l'attention à Dieu...

Les lecteurs de formation protestante s'étonneront sans doute de voir la proclamation de la Seigneurie du Christ aboutir chez Basile à l'éclosion du monachisme. C'est pourtant là une des solutions traditionnelles de l'Église, qui lui a permis de faire leur place à d'ardents mouvements piétistes, et de jouer son rôle dans le monde, dans la culture et les institutions, sans cesser d'affirmer la primauté de l'eschatologie et la docilité aux charismes de l'Esprit.

J. Gribomont, O.S.B.

---

1. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, pp. 123-130.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Le DÉCÈS de S. S. le Pape PIE XII, qui a produit une impression considérable dans le monde entier, a été marqué également de très nombreux témoignages d'éloges émanant du monde orthodoxe, anglican et protestant. L'important journal grec *Kathimerini*, après avoir souligné que le Pape défunt a gouverné l'Église catholique avec beaucoup de sagesse, spécialement par son effort d'adaptation aux conditions actuelles de la vie, ajoute que, dans ses relations avec les autres Églises, il a usé de modération et de compréhension. Le même journal exprime le souhait que le futur Pape « travaille à la réalisation du désir intense de tous les chrétiens, l'union des Églises, sur des bases de charité et d'égalité chrétiennes » [2]. De nombreux messages ont été envoyés, entre autres par le métropolite JACQUES de Malte, représentant du patriarcat œcuménique auprès du Conseil œcuménique, le Dr. Geoffrey FISHER, archevêque anglican de Cantorbéry, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, l'évêque luthérien Otto DIBELIUS de Berlin et le Rév. Edwin T. DAHLBERG, président du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis [3]. De même, le patriarche ALEXIS de Moscou publia une déclaration citée par « Tass » et diffusée par Radio-Moscou, dans laquelle il exprime ses condoléances à l'Église romaine, rappelant notamment les efforts du Pape Pie XII en faveur de la paix dans le monde [4].

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *La Croix*, 18 oct., p. 8.
3. Cfr *SŒPI*, 17 oct., p. 8.
4. A la demande du métropolite VLADIMIR (Paris), une *panichida* a été

Aux ÉTATS-UNIS, l'exarchat ukrainien de PHILADELPHIE a été élevé au rang de siège métropolitain, avec pour suffragant le siège de STAMFORD. S. Exc. Mgr Constantin BOHACHEVSKY, qui depuis 1924 dirigeait l'exarchat apostolique de Philadelphie, est promu titulaire du nouveau siège métropolitain, qui compte 240.000 fidèles, répartis sur 123 paroisses, avec 170 prêtres.

L'éparchie de Stamford s'étend sur tout l'état de New-York et sur les états de la Nouvelle Angleterre. Elle compte 86.000 fidèles, 57 paroisses, 94 prêtres et 84 religieuses. C'est S. Exc. Mgr Ambroise SENYSHYN qui est le titulaire de ce siège [1].

En AUSTRALIE, le Saint-Siège a érigé un exarchat apostolique pour les fidèles ukrainiens catholiques (18.000, en majorité des immigrés des années 1948-1950). Le R. P. Jean PRAŠKO, à Melbourne, a été nommé exarque apostolique et élu évêque titulaire de Zygris. Le siège du nouvel exarchat sera à Sydney [2].

Aux PAYS-BAS, l'archevêque d'Utrecht a annoncé la nomination de Mgr J. G. M. WILLEBRANDS comme DÉLÉGUÉ SPÉCIAL de l'épiscopat néerlandais pour les questions et relations œcuméniques. Mgr WILLEBRANDS résignera sa fonction de directeur du *Philosophicum* du diocèse de Haarlem pour se consacrer entièrement à sa nouvelle tâche qui est encore sans précédent, mais qui répond entièrement aux directives données en décembre 1949 par le Saint Office aux évêques du monde entier sur le mouvement œcuménique [3].

La revue *Palestra del Clero*, destinée au clergé italien, a encore une nouvelle fois, dans un article sur la « crise du christianisme », lancé l'idée d'un CONCILE ŒCUMÉNIQUE qui ferait suite à celui

célébrée à l'intention du pape défunt dans de nombreuses paroisses russes de l'émigration. Le dimanche 12 octobre, en la cathédrale St-Alexandre-Nevsky à Paris, une litie a été célébrée en présence du métropolite. Cfr *RM*, 14 octobre. *Ibidem* un article signé P.K. sur Pie XII.

1. Cfr *SICO*, 28 août. On se souvient qu'en novembre 1956, une province ecclésiastique composée d'un siège métropolitain et de trois suffragants avait été créée pour les Ukrainiens catholiques du CANADA. Cfr *Chronique* 1956, p. 412.

2. Cfr *Id.*, 21 juin.

3. Cfr Instruction *Ecclesia Catholica* du 20 décembre 1949, *Irénikon* XXIII (1950), pp. 221-228.

du Vatican. La revue estime que seul le retour des chrétiens à l'unité pourrait contribuer réellement à la solution de la crise mortelle que traverse l'humanité. Elle engage les chrétiens à faire parvenir leurs suggestions et leurs vœux aux commissions compétentes par l'intermédiaire des évêques [1].

Un important ouvrage catholique sur l'œcuménisme vient de paraître : Maurice VILLAIN, S. M., *Introduction à l'œcuménisme.* (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1958, in-8, 262 p. Nous en reparlerons ultérieurement.

U.R.S.S. — *ŽMP* N° 6 (juin) de cette année décrit la célébration du 40e ANNIVERSAIRE du rétablissement du Patriarcat de l'Église orthodoxe russe, jubilé auquel, ainsi que nous l'avons déjà signalé, participèrent de nombreuses délégations ecclésiastiques de l'étranger. *ŽMP* N° 7 donne des détails sur le SÉJOUR passé en U.R.S.S. par les cinq religieux anglicans invités à prendre contact avec la VIE MONASTIQUE actuelle en Russie [2]. Ces religieux ont déclaré avoir été impressionnés par le sérieux de la vie monastique dans les couvents d'hommes et de femmes, par le grand nombre de jeunes moines et moniales et de novices qui, tout en montrant un grand intérêt pour les prouesses de la science moderne, restent en même temps fidèles aux meilleures traditions du monachisme russe. C'est à Odessa et dans les environs que les visiteurs anglicans ont constaté la plus grande vitalité monastique [3]. « Nos pères et mères sont athées, mais maintenant il y a un certain retour à la vie spirituelle », disait un jeune moine qui servait d'interprète. Il y a actuellement, paraît-il, cinq mille moines et moniales (celles-ci formant les 3/4 du total) et soixante-dix monastères [4]. Quant aux huit SÉMINAIRES du pays, ils reçoivent assez de vocations pour pour-

1. Cfr *ICI*, 1er sept., p. 8 et *Chronique* 1957, p. 226.
2. Cfr *Chronique* 1958, p. 187.
3. Cfr R. P. Mark TWEEDY C R (Mirfield), *Russia's vigourous and expanding Church*, dans *Observer* (Londres), 25 juin.
4. Cfr R. P. Matthew SHAW SSM (Kelham), *Impressions of the Russian Orthodox Church*, dans *The International Review of Missions*, oct. 1958, 439-444. *Id.*, dans *S. S. M. Quarterly*, sept. 1958, *Impressions of Russian Monastic Life*, pp. 33-36.

voir aux besoins actuels. Une jeune génération s'est levée qui a fait ses huit années d'études au séminaire, études qui ne peuvent commencer que lorsque le candidat a atteint l'âge de 18 ans et terminé ses études à l'école officielle. Les séminaristes doivent atteindre un niveau intellectuel assez élevé. Durant leur formation, ils bénéficient d'un appui financier de l'Église. « Après leur ordination, ils seront rémunérés d'une manière considérablement meilleure que la plupart des membres de notre clergé anglais » [1]. Tandis que jadis les candidats au sacerdoce étaient généralement des fils de prêtres, ils proviennent aujourd'hui surtout de familles ouvrières ou paysannes et aussi de la classe des intellectuels et des professions libérales, ce qui implique un sens réel et plus profond de la vocation. « De nos contacts avec les séminaristes de Zagorsk (il y en a 250) et plus tard d'Odessa et Léningrad, nous emportons l'impression que ce sont des hommes pieux, sincères et solides : cela promet beaucoup pour l'Église russe de l'avenir » [2].

La Lavra de la SAINTE-TRINITÉ ET SAINT-SERGE de Zagorsk a particulièrement impressionné nos religieux anglicans. On y trouve 84 moines, dont 30 prêtres et 10 diacres. Les visiteurs avaient remarqué la même proportion de moines non-prêtres dans le monastère de VALAMO au lac Ladoga. Certains moines ont des occupations en dehors de leur monastère, mais tous les monastères sont fortement imprégnés de la vie contemplative.

1. Cfr R. P. M. GIBBARD SSJE (Cowley) dans sa série d'articles du *CT*, 4 juillet et sv, *Diary of a Visit to Russia*.

2. *HK*, août, p. 512 relève le passage suivant d'un article du Prof. D. POPOV dans *ŽMP*, N° 2, 1958, sur *La théologie morale et ses problèmes d'aujourd'hui*. Regrettant que la question sociale n'ait pas trouvé la place qui lui revenait dans la théologie russe d'autrefois à cause des conditions de vie de la société pré-révolutionnaire, l'A. déclare : « A cette époque dominaient chez nous dans notre théologie des tendances ascétiques et spiritualistes. Ces tendances mettaient, en sotériologie et en morale, la doctrine du salut personnel du chrétien à la première place et prêtaient peu d'attention à la doctrine de sa vie sociale. On justifiait cette attitude envers la question sociale en affirmant que le christianisme est uniquement une religion de salut personnel et que l'Évangile n'a aucun rapport avec la vie sociale de l'homme. Mais la vie personnelle de l'homme peut-elle être séparée de la vie en société et le chrétien ne doit-il pas être chrétien partout et toujours ? » (p. 74).

En général les religieux sont âgés ou très jeunes ; une petite proportion est d'âge moyen, ce qui s'explique facilement. Ce sont les jeunes qui portent les charges responsables. Le supérieur de Zagorsk a 38 ans, celui d'un monastère d'Odessa n'en avait que 25. Avant d'arriver à la profession définitive, les moines font normalement un postulat de trois mois et un noviciat de un à trois ans. Les moniales ne peuvent s'engager pour la vie qu'à l'âge de 40 ans. A Zagorsk, l'office et la liturgie durent environ sept heures et demie (neuf heures le samedi). Il n'est pas nécessairement requis que toute la communauté assiste à la totalité de l'office ; pourvu que l'office continue à être célébré, au nom de la communauté entière et au nom de toute l'Église, des dispenses sont facilement données pour permettre certaines occupations d'intérêt général. « Nos usages occidentaux en cette matière paraîtraient probablement aux moines russes plutôt individualistes et en quelque sorte teintés de légalisme ». — « De même, bien que connaissant la grande valeur du silence monastique et passant une bonne partie de leur temps en silence, ils ne sont pas régis par nos règles précises et relativement rigides. Ils semblent plutôt attacher moins d'importance à l'exactitude avec laquelle un moine observe la règle du silence qu'à la qualité de sa conversation avec ses confrères. On attend du moine qu'il parle toujours d'une façon chrétienne, avec retenue, souvent de sujets spirituels et rarement de choses profanes. Il ne semble pas qu'ils aient des moments déterminés pour la méditation. Ils ont un amour profond pour la Sainte Écriture, les commentaires et les écrits des Pères anciens et pour les traités spirituels de leurs grands hommes de prière. Ils donnaient l'impression de ne pas pouvoir nous suivre quand nous tâchions d'expliquer les méthodes ignatienne et sulpicienne de méditation et la classification occidentale des formes de prière, mais ils attachent une grande importance à la prière jaculatoire, au recueillement et à ce que nous appellerions la pratique de la présence de Dieu » [1]. Le monastère historique de Pskovo-Pečersk compte à présent 68 moines. Le couvent du Pokrov à Kiev est la plus grande des communautés religieuses en U.R.S.S. ; en 1955, il comptait

1. Cfr Gibbard, art. du 18 juillet, p. 9.

260 moniales. La mère EUPHROSYNE, sœur du Patriarche de Moscou, morte le 5 mars de cette année, y fut supérieure. La Lavra de POČAEV, en Ukraine occidentale, compte aujourd'hui 74 moines et jouit d'une grande prospérité ; elle n'a pas moins d'une centaine d'ouvriers à son service [1].

Dans les églises on voit beaucoup de gens âgés, surtout en semaine, alors que les jeunes travaillent. Grosse majorité de femmes, parmi lesquelles beaucoup de jeunes mères. Il semble que c'est surtout par les mères de famille que se continue la tradition religieuse. En Russie plus qu'ailleurs ce sont elles qui donnent, plus que les prêtres ne le peuvent faire, l'instruction chrétienne à leurs enfants. Ceci explique en grande partie le phénomène des vocations chez des jeunes gens recevant leur éducation dans des milieux sans-Dieu, où la religion est bafouée, où l'athéisme est officiellement enseigné [2].

On sait que l'Église russe vit principalement du produit de la vente des petits cierges offerts par les fidèles quand ils assistent aux offices. Ceci a permis de calculer approximativement que le NOMBRE des pratiquants orthodoxes serait de vingt à trente millions sur les deux cent millions d'habitants (sept millions environ sont membres du Parti) [3].

1. Cfr Bulletin *Church and World* (du Dr. S. BOLSHAKOFF, Oxford), printemps 1958.

2. Mgr MICHEL de Smolensk, lors de son séjour à Utrecht en août dernier, a dit que l'Église russe maintient sa vieille tradition de transmettre l'Évangile *aussi* par les fidèles. Il a ajouté que les dernières années, les prêtres ont acquis déjà la possibilité de pénétrer davantage dans les familles. Cfr *PNHK*, 20 août, p. 4. On prêche régulièrement, même en semaine, ce qui est d'ailleurs attesté par la presse soviétique qui donne ce fait en exemple aux propagandistes athées dont les discours seraient si souvent ineptes et dépourvus de toute efficience. La *Komsomoljskaja Pravda* du 16 avril en a donné quelques spécimens plutôt « éloquents ».

3. Cfr Matthew SHAW, dans *International Review of Missions*, a. c., p. 443. *Tass*, Moscou, 14 oct., a annoncé la publication d'un livre consacré à l'organisation et à l'activité de l'Église orthodoxe russe. Cet ouvrage paraît en russe, anglais, allemand, français, espagnol, italien et arabe. Dans la préface, le patriarche ALEXIS déclare que cette publication permettra à un grand nombre de lecteurs étrangers de se libérer des préjugés sur la situation de l'Église orthodoxe russe et sur ses rapports avec le gouvernement soviétique. Selon *LC*, 12 oct., le patriarcat de Moscou a l'intention d'inaugurer bientôt un service de presse en russe et en anglais.

Quelques articles :

John LAWRENCE, *La jeunesse* (en U.R.S.S.) *ne tourne pas le dos à l'Église ;* dans *Réforme*, Paris, 19 juillet 1958.

Dans *Le Christ au Monde*, nº 3, 1958, *Propagande athée des Soviets par le musée et par le film. Un film sur le musée anti-religieux de Léningrad*, pp. 399-407.

Hélène PELTIER, *Réflexions sur le christianisme dans la Russie d'aujourd'hui ;* dans le *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, juin-juillet 1958, pp. 207 et sq.

Dans *Herder Korrespondenz*, *Vierzig Jahre russisches Patriarchat*, juillet 1958, pp. 482-486.

I. SMOLITSCH, *Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der russischen Kirche und dem orthodoxen Osten*, dans *Ostkirchliche Studien*, Wurzbourg, mars-juin 1958, pp. 1-47.

B. SCHULZE, *Der russische Messianismus*, dans *Stimmen der Zeit*, septembre 1958, pp. 414-433.

Pierre KOVALEVSKY, *Messianisme et Millénarisme russes ?* dans *Archives de Sociologie des Religions*, janvier-juin 1958, pp. 47-70.

ID., *Millénarisme et Parousie, Messianisme et Missions Chrétiennes*, *ibid*, pp. 108-110.

Adolf WISCHMANN, *Bericht über eine Moskaureise*, dans *ELK*, 1er juillet, 1958.

Al. A. BOGOLEPOV, *The Statutes of the Russian Orthodox Church of 1945*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1958, nº 3, pp. 22-39.

N. S. TIMASCHEFF, *The Russian Orthodox Church Today*, Ibid., pp. 40-50.

Allemagne. — Le 11 août 3.000 protestants et catholiques d'Allemagne orientale ont protesté à NAUMBOURG en Saxe, contre l'ARRESTATION d'un prêtre catholique et les perquisitions effectuées dans les cures protestantes et catholiques, ainsi que dans les séminaires. Lors de cette manifestation conjointe dans la cathédrale de Naumbourg, Mgr F. M. RINTELEN, évêque coadjuteur catholique de Magdebourg, et le Dr. JANICKE, évêque protestant de cette ville, ont tous deux pris la parole [1].

Les protestants et catholiques qui ont participé aux ENTRETIENS de l'Académie de TUTZING sur des problèmes de la presse

1. Cfr *SŒPI*, 5 sept., p. 8.

et de la diffusion, ont recommandé une plus étroite collaboration entre les deux confessions dans la République démocratique allemande. Ils estiment si grave la situation en Allemagne orientale, qu'à leur avis toutes les forces chrétiennes doivent s'unir. Il fut notamment proposé qu'une intervention commune soit faite en faveur des pasteurs et hommes d'œuvre de l'Église incarcérés. On souhaite aussi que protestants et catholiques s'entraident fraternellement lors des importantes rencontres de l'une ou de l'autre confession en République démocratique, par ex. les *Kirchentage* [1].

Angleterre. — L'événement marquant de l'été fut ici la CONFÉRENCE DE LAMBETH. Neuvième de son espèce, elle réunit 313 évêques de la communion anglicane actuellement en charge. A l'ouverture de l'Assemblée, en la cathédrale de Cantorbéry, assistèrent également de nombreux représentants des Églises orthodoxe, arménienne, vieille-catholique, luthérienne, écossaise et Églises libres du Royaume-Uni. L'archevêque MAKARIOS de Chypre s'était désisté au dernier moment, s'estimant outragé par des propos tenus par l'archevêque de Cantorbéry au cours d'une interview télévisée. Cette attitude poussa également l'Église orthodoxe de Grèce à renoncer à se faire représenter. Les sessions se sont tenues à huis clos durant cinq semaines.

Le 26 août paraissait le RAPPORT définitif de la Conférence. Des cinq points discutés par les « Pères de Lambeth », mentionnons le premier : *La Bible : son autorité et son message,* le deuxième : *Unité de l'Église universelle,* et le cinquième : *La Famille dans la société moderne.* A propos d'une résolution relative aux méthodes de contrôle et de limitation des naissances, le *Church of England Newspaper* se réjouit de ce que les évêques anglicans aient su abandonner une position que le journal reconnaît avoir été tenue depuis 2.000 ans dans le monde chrétien ; il plaint ceux qui ont vécu avant Lambeth 1958 [2]. Pour ce qui regarde la question de l'UNITÉ, les résolutions étaient impatiem-

1. *Id.*, 10 oct.
2. Cfr *CEN*, 29 août.

ment attendues à propos de l'Église de l'Inde du Sud et des nouvelles Églises Unies de Ceylan et de l'Inde du Nord qui sont actuellement en voie de constitution. La Conférence tout entière a fait sienne la déclaration de son comité *ad hoc*, favorable aux relations plus intimes avec la communauté anglicane mondiale. Ce comité a affirmé que le développement de la cohérence intérieure et du zèle missionnaire dans l'Église de l'Inde du Sud permet de répéter avec une assurance accrue les mots de Lambeth 1948 : « Nous sommes tendus avec espoir dans une ardente attente du jour où l'intercommunion sera totale entre l'Église de l'Inde du Sud et les Églises de la communauté anglicane ». La pensée théologique qui est à la base des propositions d'unification des ministères des nouvelles unions d'Église est « pleinement approuvée » [1].

D'autres parties du rapport du Comité de Lambeth traitent des RELATIONS entre anglicans et presbytériens, méthodistes, orthodoxes, vieux-catholiques, catholiques romains et autres. La Conférence de Lambeth a vivement recommandé l'OBSERVANCE DE LA SEMAINE DE PRIÈRES POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE, dans l'esprit et avec les intentions de feu l'abbé Couturier. C'est également une des activités du Conseil œcuménique des Églises que d'encourager la prière pour l'unité, selon la volonté du Christ, — comme il le veut et quand il le veut — ajoute la Conférence.

Le Canon Oliver S. TOMKINS, recteur du Collège théologique de Lincoln, a été promu ÉVÊQUE de Bristol. M. Tomkins fut un des secrétaires généraux associés du Conseil œcuménique des Églises et est, actuellement encore, président du comité de travail de la commission Foi et Constitution du COE.

L'ancien évêque anglican de Chichester, G. K. A. BELL, depuis 1954 président honoraire du Conseil œcuménique des Églises, est DÉCÉDÉ à Cantorbéry, le 3 octobre, à l'âge de soixante-quinze ans. Parlant au nom du COE, le Dr. Visser 't Hooft a déclaré que le Mouvement œcuménique perd en lui un de ses plus grands pionniers qui, pendant près de quarante années et

1. Cfr *SŒPI*, 5 sept. Pour plus de détails, voir l'article de D. H. MAROT, *Les nouveaux projets d'Union en Inde et les décisions de Lambeth 1958*, dans ce fascicule, pp. 450-459.

sans interruption, s'était voué au service de la cause de la collaboration chrétienne et de l'unité de l'Église [1].

Athos. — Au début de septembre, l'agence *Tass* a annoncé que le Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe avait alloué 75.000 drachmes au monastère de St-ANDRÉ de la Sainte Montagne, sérieusement endommagé, notamment la bibliothèque, par un récent incendie. Peu après, on apprit que l'ambassadeur russe M. SERGEEV avait attendu pendant cinq jours à Salonique l'autorisation de rendre visite aux moines russes de l'Athos pour leur remettre une lettre du patriarche de Moscou ainsi qu'une aide financière. Mais les moines ont catégoriquement refusé de recevoir l'ambassadeur ainsi que la somme d'argent, et ce, malgré leur extrême pauvreté actuelle [2].

Belgique. — En septembre, en la chapelle du pavillon protestant de l'Exposition de Bruxelles, l'évêque orthodoxe grec de Paris, Mgr MELETIOS, a célébré une LITURGIE en présence de l'ambassadeur de Grèce en Belgique, de membres du corps diplomatique grec, des représentants de l'Église grecque et du patriarcat œcuménique.

Brésil. — Durant la période s'étendant de mai à août, 500 vieux-croyants russes, hommes, femmes et enfants sont arrivés au Brésil pour s'y installer sous les auspices du service des Réfugiés du Conseil œcuménique. Pour beaucoup d'entre eux c'est la fin d'une longue odyssée commencée en 1919-20 lorsqu'ils quittèrent la Russie pour s'établir dans une lointaine contrée de Chine où ils travaillèrent comme paysans. En 1947, un grand nombre d'hommes de ce groupe furent déportés en Russie par les autorités soviétiques. En 1951 et 1952, les communistes

1. Dans un article que *Church Times* du 10 octobre consacra à la mémoire du pape Pie XII, nous lisons : « Il ne cessa jamais d'être attentif aux relations avec les autres chrétiens. Ceci s'est vu encore au début de cette année lorsque feu l'évêque George Bell lui rendit visite et discuta en privé avec lui, dans une atmosphère très sympathique, les problèmes d'une unité plus grande à l'intérieur du christianisme ». Cf. plus loin, p. 503, sv.

2. Cfr *RM* 6 et 18 sept. et dans *ŽMP*, N° 8, 1958, Archim. LEONID, *Athos et le monachisme russe*, pp. 60-65.

chinois saisirent leurs modestes fermes. Ceci provoqua une demande au COE de les aider à quitter la Chine pour gagner l'Amérique du Sud.

M. André MOURAVIEFF, directeur du service des Réfugiés pour l'Amérique latine note l'impression produite, dès leur arrivée, par la discipline et la bonne éducation de ces gens. Chaque groupe descendant d'avion déléguait trois de ses membres pour exprimer leur reconnaissance au commandant, à l'équipage et au personnel. Malgré la fatigue d'un long voyage, tous débarquaient en bon ordre et se soumettaient avec patience aux instructions et aux formalités douanières. Quelle ne fut pas la surprise des hôtes quand, leur offrant thé et café, ils se les virent poliment refuser : « Nous vous remercions, mais nous ne buvons aucun stimulant, ni café ni thé. Pourrions-nous avoir un peu d'eau chaude ou même du lait, puisque ce n'est pas une période de jeûne ? » Après les repas, chacun des convives serra la main du directeur de l'auberge et le remercia pour son repas. Comme les hommes devaient se rendre à des travaux de construction sur le terrain qu'ils ont acquis dans l'État de Parana, il fallut bien séparer les familles. Au moment du départ, les Brésiliens virent avec émerveillement, qu'avant d'embrasser leur père, les enfants, en signe de respect, s'agenouillaient devant lui et baissaient la tête jusqu'à lui toucher les pieds. Ce profond respect se mêle à l'évidente et chaude affection unissant, chez eux, parents et enfants. On considère que la présence de ces vieux-croyants sera un grand bien pour le pays. D'autres sont encore attendus [1].

Égypte. — LE PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE est toujours sans chef. Toutefois, les pourparlers entre les deux commissions copte et éthiopienne relatifs à la participation de l'Église éthiopienne à l'élection patriarcale ont abouti à une conclusion heureuse [2]. Bien que dans un communiqué officiel, les deux partis aient affirmé leur volonté formelle de procéder à l'élection dans le mois de septembre au plus tard, rien n'a été annoncé à ce propos jusqu'à présent (fin octobre).

1. Cfr *World Council of Churches Information*, 11 août et *National Council Outlook* (N. Y.) juin, p. 14, avec une photo d'un débarquement d'avion.

2. Cfr la description de quelques péripéties de ces conversations dans *POC*, avril-juin, pp. 172-174, et juillet-septembre, pp. 265-267.

États-Unis. — La convention générale de l'Église protestante épiscopalienne qui réunissait 190 évêques au début d'octobre à Miami, Floride, a élu évêque-président de cette Église l'évêque Arthur Carl Lichtenberger, du Missouri, en remplacement de l'évêque Henry Knox Sherrill. Le nouveau *presiding-bishop* était en 1954 visiteur accrédité à la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Evanston.

A cette même réunion, les évêques épiscopaliens ont approuvé l'intercommunion limitée avec l'Église de l'Inde du Sud (ce qui n'étonnera pas après les résolutions de Lambeth 1958 à ce sujet). L'accord prévoit que l'Église épiscopalienne reconnaîtra les évêques et les pasteurs consacrés ou ordonnés dans l'Église de l'Inde du Sud et qu'ils pourront officier ou assister dans les services de communion de l'Église épiscopalienne. L'évêque Sherrill s'est réjoui de ce plan qu'il considère comme un pas en avant vers l'unité chrétienne [1].

La revue *Eine Heilige Kirche*, 1957-1958, nº 1 est entièrement consacrée à la vie des différentes confessions aux États-Unis, spécialement à celle du luthéranisme américain.

France. — L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, à Paris, a décidé d'étendre ses cours en organisant, dès la rentrée d'automne 1958, une section d'enseignement en français (éventuellement aussi en anglais et en allemand) qui comprendra un cycle complet d'études théologiques parallèle à l'enseignement dispensé en russe depuis plus de trente ans. Cette initiative aidera les étudiants dont le russe n'est pas ou n'est plus la langue maternelle. Elle doit permettre aux auditeurs de toutes les confessions d'acquérir des connaissances sur l'orthodoxie [2].

Le *Vestnik* (Messager) de l'Action chrétienne des étudiants russes a commencé cette année la publication en français d'un supplément dont le but est d'être un bulletin d'idées et d'actualités accessible à tous. Le nº 1 comporte un tableau de l'Ortho-

1. Cfr *SŒPI*, 17 oct., pp. 4 et 8.
2. Cfr le *Messager* (supplément français du *Vestnik* des étudiants russes), 1958, Nº 2, p. 23.

doxie dans le monde, par N. STRUVE ; le n° 2 contient des réflexions de E. BEHR-SIGEL sur la brochure de M. L. ZANDER, *L'Orthodoxie occidentale* [1].

Du 20 au 28 septembre s'est tenue au Chambon-sur-Lignon (Haute-Loire) une CONFÉRENCE DES ÉGLISES PROTESTANTES DES PAYS LATINS D'EUROPE. Elle rassemblait quatre-vingts délégués et soixante-dix autres participants venus de six pays. La Belgique avait envoyé 13 délégués, l'Espagne 12, la France 13, l'Italie 17, le Portugal 12 et la Suisse romande 17. La conférence s'est ouverte sur un exposé du pasteur W. A. VISSER 'T HOOFT sur *l'Église universelle dans un monde divisé*. Le pasteur Henri D'ESPINE, de Genève, parla de la *vocation du protestantisme latin d'Europe*. Au problème des rapports entre protestants et catholiques s'ajoute celui des rapports des protestants entre eux, car ils sont divisés. Terminant, le pasteur d'Espine dit : « Nous ne pouvons répondre à la vocation que Dieu nous adresse dans ces pays si nous demeurons dans l'état de division où nous nous trouvons actuellement. Ce matin, comme tant de fois déjà, nous avons demandé à Dieu de faire cesser nos divisions. Si cette prière est sincère, elle nous oblige. On ne peut demander à Dieu de réaliser ce à quoi on oppose par ailleurs une résistance obstinée » [2]. La conférence, organisée avec l'aide de la Division d'entraide des Églises et du service des Réfugiés du COE, a approuvé des résolutions en vue d'une plus grande unité et elle a décidé de créer un comité permanent chargé de maintenir et développer les liens entre protestants des pays latins. Quant à la section de l'évangélisation, elle a mis en garde contre un genre de protestantisme qui « conçoit souvent l'évangélisation comme un prosélytisme polémique, animé par un certain orgueil de l'esprit et par des conceptions simplistes du catholicisme romain ». Un RAPPORT, objet de débats animés, sur les rapports entre protestants et catholiques romains réaffirme que la vocation du protestantisme dans les pays latins est « d'apporter le message

1. Cfr l'article sur ce sujet de D. O. ROUSSEAU dans le fascicule précédent d'*Irénikon*.
2. Cfr *World Council of Churches Information*, d'août et 24 sept.

de l'Évangile dans un esprit dégagé de toute polémique stérile et soutenu par un amour véritable »[1].

Grèce. — L'Université d'Athènes a fêté le 25 juin dernier le professeur Hamilcar ALIVISATOS qui a derrière lui quarante-cinq ans de travail théologique et trente-cinq ans de professorat à la faculté de théologie de ladite Université. L'archevêque d'Athènes a prononcé l'éloge du professeur dont on connaît également la longue activité au service de l'œcuménisme.

Mgr Isaac GHAZARIAN, « représentant patriarcal et métropolite des Arméniens orthodoxes en Grèce » (c'est ainsi qu'il signe une lettre publiée dans *Kth* du 11 février), a reçu l'ordre du gouvernement grec de QUITTER le pays. Une écrasante majorité dans la communauté arménienne ne veut pas, paraît-il, de ce représentant du catholicos d'Etchmiadzin. Depuis l'élection de celui-ci, des difficultés ont surgi un peu partout parmi les Arméniens grégoriens de la diaspora. Les opposants en Grèce ont pris parti pour le trône rival de Beyrouth[2].

Jérusalem. — La vacance du SIÈGE PATRIARCAL ARMÉNIEN qui dure déjà depuis huit ans, ne semble pas encore proche de sa fin. Bien qu'élu patriarche arménien de Jérusalem le 20 mars 1957, Mgr TIRAN n'a pas seulement attendu en vain la confirmation par le Roi de Jordanie, mais en outre, comme ce fut déjà le cas en octobre 1956, il lui a été signifié par ordre royal d'avoir à s'éloigner du pays. En compensation, Mgr Tiran aurait reçu l'assurance que Mgr YEGHISHÉ, son rival, ne retournerait pas à Jérusalem[3]. *Proche-Orient Chrétien,* juillet-septembre 1958, publie le RÈGLEMENT DU PATRIARCAT GREC-ORTHODOXE DE JÉRUSALEM. Le texte est suivi d'une courte étude qui fait ressortir l'importance de ce document et dénombre les quelques points sur lesquels la communauté orthodoxe arabe ne voit pas encore ses exigences entièrement satisfaites.

1. *Id,*, 1er oct. La revue *Le Christ au Monde* 1958, No 3, publie une étude sur *La propagande protestante en Italie, ses résultats, ses méthodes,* pp. 388-398.
2. Cfr *Chronique* 1956, pp. 191, 297, 418 et 1957, p. 77.
3. Cfr *POC*, juillet-sept., 1958, pp. 267-268.

Suède. — Le 27 septembre, l'Assemblée de l'Église suédoise a ACCEPTÉ d'accorder l'ORDINATION PASTORALE A DES FEMMES. Prise à la majorité de 69 voix contre 29, cette décision est l'aboutissement d'une violente controverse. Au mois d'août, environ 600 pasteurs et laïcs s'étaient réunis à Orebro pour créer une association hostile au pastorat féminin. Un comité présidé par l'évêque Bo GIERTS, de Göteborg, avait déjà élaboré un programme d'action en vue d'empêcher toute collaboration avec des femmes pasteurs au cas de l'entérinement par l'Église suédoise de la loi autorisant leur ordination [1].

Pour succéder à l'archevêque Yngve BRILIOTH, primat de l'Église de Suède, et l'évêque Anders NYGREN, de Lund, le Roi a désigné respectivement l'évêque Günnar RULTGREN, de Heernoesand, et le doyen Nils BOLANDER, de la cathédrale de Lund.

Dans *Rythmes du Monde*, 1958, nº 2, le pasteur Axel HAERBERGER a publié un article, *Le mouvement « catholique » dans l'Église suédoise*, pp. 106-123.

Yougoslavie. — Pour succéder à feu le patriarche Vikentije, 56 prélats de l'Église orthodoxe serbe ont élu Mgr GERMAN (Djoris), évêque de Žiča. Le nouveau patriarche a été intronisé le 14 septembre à Belgrade, en présence des évêques de l'Église serbe, de nombreux membres du gouvernement et du corps diplomatique.

Une ÉGLISE ORTHODOXE AUTONOME DE MACÉDOINE vient d'être constituée en Yougoslavie. L'Église a choisi comme métropolite l'évêque DOSITEJ (Stojković), lui-même Macédonien [2].

Lors de sa récente session à Belgrade, l'UNION DES ECCLÉSIASTIQUES ORTHODOXES SERBES a décidé de continuer sa collabora-

1. Cfr dans *CT*, 8 août, p. 11, *Crisis in the Church in Sweden. Background of the controversial question of the ordination of woman.*

2. Mgr Dositej sera archevêque d'Ohrida et Skopje. L'Église orthodoxe macédonienne restera canoniquement unie à l'Église orthodoxe serbe par le patriarche de celle-ci. Tout cela s'est réglé au cours d'une réunion de prêtres et de laïcs à Ohrida, le 4 octobre, sans qu'un compromis soit intervenu avec le patriarcat de Serbie qui a maintenu jusqu'ici ses droits d'élire les évêques. Mgr Dositej était l'auxiliaire du patriarche et ancien moine de Chilandar (Athos). On peut s'attendre à ce que le clergé monténégrin suive la même voie.

tion avec l'État yougoslave. Le rapport insiste sur le rôle joué par feu le patriarche Vikentije dans la bonne entente régnant entre l'Église et l'État. Le nouveau patriarche German participait à cette session.

Fin octobre, on apprenait de Belgrade que l'évêque orthodoxe serbe VASILIJE (Kostić), de Banjaluka, en Bosnie, avait été placé en résidence forcée [1].

Jamais encore on n'a vu une EXPOSITION aussi importante des fameuses FRESQUES MÉDIÉVALES des monastères serbes que celle qui s'est ouverte à Belgrade au Musée national. Plus de 350 reproductions de ces remarquables œuvres d'art peuvent y être admirées. Des représentants de l'Église orthodoxe serbe avaient été invités au vernissage [2].

Relations interorthodoxes. — Le PATRIARCAT GREC ORTHODOXE D'ALEXANDRIE a attaché une grande importance à la réunion des représentants des Églises orthodoxes aux fêtes du Patriarcat de Moscou, en mai dernier. L'espoir a été exprimé que ce soit là le début d'une action panorthodoxe plus étendue et plus suivie, telle qu'on la souhaite depuis longtemps. Bien sûr il appartiendra au patriarche de Constantinople d'y jouer le rôle directeur, celui de Moscou, ainsi que l'a rappelé le patriarche d'Antioche à Moscou même, n'occupant que le cinquième rang dans la hiérarchie interorthodoxe [3]. Mgr JACQUES de Malte a consacré à cette déclaration un article laudatif intitulé *Le Testament du Patriarche Alexandre III* [4].

Dans *The Greek Orthodox Theological Review*, Brookline, Mass., hiver 1957, l'évêque Mgr ATHÉNAGORE, éditeur de la revue, intitule son éditorial : *Towards a Pan-Orthodox Association of Theological Schools*, dans lequel il préconise des contacts plus étroits entre les différents établissements de théologie au sein de l'Orthodoxie afin de mieux coordonner les programmes et les systèmes d'enseignement.

1. Cfr *SŒPI*, 24 oct., p. 5.
2. *Id.*, p. 6.
3. Cfr *Chronique* 1958, p. 264.
4. Cfr *E*, 1er août.

Le mouvement international de la jeunesse orthodoxe SYNDESMOS coordonne maintenant les activités de ONZE associations de jeunesse : on cite l'Association orthodoxe des Étudiants, l'Union chrétienne des Étudiants, l'Union orthodoxe des jeunes femmes, l'Union chrétienne ouvrière, toutes quatre en Grèce ; le Mouvement des Étudiants russes et l'Union des Étudiants orthodoxes en France ; l'Association des Étudiants orthodoxes en Finlande ; l'Association des Étudiants orthodoxes en Grande-Bretagne et le Mouvement de la jeunesse orthodoxe de Syrie et du Liban [1].

Relations interconfessionnelles.

Du 24 au 27 septembre, eurent lieu à CHEVETOGNE les journées théologiques habituelles, où fut discuté le thème de la PRÉSENCE RÉELLE du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie. Conférenciers : Dom J. DUPONT, O. S. B., M. le prof. N. KOULOMZINE, M. le prof. F. J. LEENHARDT, le R. P. DE BACIOCCHI, S. M., dom G. GHYSENS O. S. B.

Dans *Istina* N° 1, 1958, Michel de TAUBE termine son étude sur *L'histoire politique et religieuse de l'Europe à l'époque de la formation de l'État russe.* Le même fascicule contient une étude détaillée de feu dom Clément LIALINE sur *Les relations entre Vieux-catholiques et Orthodoxes durant les trois derniers quarts de siècle.* Dans un article intitulé *Des controverses au dialogue œcuménique,* le P. M.-J. LE GUILLOU, O. P., décrit les différentes formes qu'ont prises, au cours de l'histoire, les rapports entre orthodoxes et catholiques d'une part, et entre protestants et catholiques de l'autre. A propos de travaux récents, le P. F. BIOT, O. P., disserte de la difficulté qu'ont à se comprendre catholiques et protestants.

Voici le sommaire de *Istina* n° 2, 1958 : Archim. Cyprien KERN, *Philarète, métropolite de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale ;* M.-J. LE GUILLOU, *L'Église catholique et les divisions ;* Paul DE VOOGHT, *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes ;* J. R. GEISELMANN, *Un malentendu dissipé : la relation « Écriture-Tradi-*

1. Cfr *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1958, N° 3, p. 54.

tion » dans la théologie catholique; F. BIOT, *La 3e assemblée de la Fédération luthérienne mondiale* (Minnéapolis, 14-25 août 1957). Suit le nouveau RAPPORT de la Division des Études du COE concernant la Seigneurie du Christ sur le Monde et sur l'Église.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Dans *RM* du 3 juin, le prof. Pierre KOVALEVSKY décrit le PÈLERINAGE RUSSE A LOURDES des 24 au 26 mai à l'occasion du centenaire des apparitions. Les participants étaient venus de partout et une grande foule de pèlerins de provenance internationale suivit leur office solennel à la Grotte. L'archiprêtre Alexandre REHBINDER, recteur des paroisses orthodoxes russes de Biarritz et de Pau, doyen de celles du Sud-Ouest de la France, a écrit, par la suite, à son Exc. Mgr THÉAS, évêque de Tarbes et de Lourdes :

« Le souvenir de ce lieu embaumé par la présence, invisible pour nos yeux mais combien sensible à nos âmes, de la Très Sainte Mère de Dieu, en ces minutes où nous avons pu y prier, non plus seulement personnellement, mais en représentant la sainte et malheureuse Église de Russie et même toute la sanctissime Église orthodoxe catholique d'Orient, restera parmi les plus chers souvenirs de notre vie. Dans la grande question qui nous tient à cœur à tous, celle de la réunion des Églises, votre gracieuse autorisation a eu, Monseigneur, une certaine portée incontestable. Du moins, dans nos cœurs, la cloison intérieure qui nous sépare de l'Église romaine a perdu une grande partie de son étanchéité. — Nous sommes unis, dès à présent, dans notre commune vénération pour la Très Sainte Mère de Dieu, dont je crois, je confesse et je sens la présence toute spéciale dans votre sainte ville. Au fond, nous aspirons à la même chose : l'unité de l'Église de Notre-Seigneur Jésus-Christ, telle que lui-même, ce Maître souverain l'entend » [1].

Dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1958, N° 3, pp. 378-409, le P. Wilhelm DE VRIES, S. J., décrit l'attitude du Saint-Siège vis-à-vis de la hiérarchie séparée du Proche-Orient à l'époque des Unions *(Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen).* On en retire l'impression que l'A. regrette l'évolution qui s'est

1. Cfr *La Croix*, 17 juin,

faite depuis lors dans le langage de la Curie et dans certaines conceptions ecclésiologiques. Cet article contient de l'histoire mais sans beaucoup de perspective historique.

La revue *Una Sancta* (Meitingen/Niederaltaich) 1958, N° 2, p. 172, nous apprend qu'en mars dernier, à ISTANBUL, une première rencontre œcuménique entre catholiques et orthodoxes a eu lieu à l'initiative de l'aumônier des Allemands en Turquie, le Père Karl KUREK. Du côté orthodoxe y participaient quelques professeurs de l'Académie théologique de CHALKI. Le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople s'était fait représenter et a fait dire tout l'intérêt qu'il porte à de tels entretiens dont il espère la continuation.

Orthodoxes et catholiques ont collaboré à un CONGRÈS RUSSE de culture chrétienne au pavillon de la *Civitas Dei* de l'exposition mondiale de Bruxelles, les 12 et 14 septembre [1]. Les prof. P. N. EVDOKIMOV et V. N. ILJIN ont parlé d'iconographie, de philosophie et de littérature.

POC, octobre-décembre 1957, publie une RÉACTION orthodoxe au projet de restauration de la Liturgie byzantine exposé par le R. P. Neophyte EDELBY [2]. La revue avait sollicité l'avis de M. Panagiotis TREMBELAS, professeur de liturgie à l'Université d'Athènes et l'un des animateurs les plus distingués du grand effort pastoral actuellement tenté en Grèce.

Le point de vue de M. Trembelas est avant tout prudentiel. « Chez nous, après la première guerre mondiale, se sont élevées des voix comme celle du P. Edelby ; mais la leçon qui nous a été donnée par le schisme des partisans du vieux calendrier leur a imposé complet silence » (p. 307). Il s'agit d'évoluer lentement. « Déjà dans les efforts que nous tentons avec prudence, nous rencontrons de sérieux obstacles que l'on peut deviner lorsqu'on se souvient qu'il y a à peine trente ans ceux qui voulaient communier plus souvent étaient considérés comme hérétiques et chassés par la plupart des célébrants, alors que maintenant la communion fréquente est établie en Grèce dans toutes les grandes villes et dans tous les bourgs sans exception ». Le prof. Trembelas donne aussi à entendre que certaines parties de la liturgie ne sont pas aussi superflues ou archaïques

1. Cfr *RM*, 27 sept., p. 4.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 319.

que le pense le P. Edelby. La rédaction de *POC* exprime l'espoir que cette communication du professeur athénien donnera naissance à un dialogue dont tous, lui semble-t-il, pourraient tirer profit.

Anglicans. — L'archevêque anglican d'YORK consacre la première partie de sa lettre diocésaine de novembre au décès de PIE XII : « C'est un signe d'une plus grande charité chrétienne à notre époque (malgré nos nombreux manquements à la pratiquer) que l'émotion provoquée par cet événement ait pu franchir les barrières ecclésiastiques et qu'il n'y ait eu aucune inhibition pour empêcher de rendre hommage à un homme qui était certainement bon et grand ». L'archevêque commémore ensuite feu l'évêque anglican de Chichester, George BELL, « qui avait une passion pour l'unité chrétienne et dont la compréhension sympathique pour les opinions des autres était sans limites ». Soulignant que toute recherche d'unité implique la recherche de la sainteté, de l'humilité, l'archevêque d'York conclut : « Là où on trouve cela, il y a recherche de l'unité, comme chez ces milliers, qui, tout en n'étant pas catholiques romains, remercient Dieu du pape défunt, et ces autres milliers, qui, tout en n'étant pas anglicans, remercient Dieu de l'évêque Bell. Notre Seigneur prie encore toujours pour que nous soyons un par la sanctification dans la vérité ».

Dans *Blackfriars* de juin, le R. P. Henry ST JOHN, O. P., publie le texte d'une conférence faite à Downside, en avril dernier, *Authority and the Anglican Mind*, pp. 242-260. — Dans la même revue, juillet-août, le même auteur livre quelques réflexions sur le sermon *Bible and Tradition* prêché à l'Université d'Oxford par le Rév. C. F. EVANS (chaplain du *Corpus Christi College)*, cfr *Theology*, déc. 1957.

Dans *Faith and Unity*, 1958, N° 104, Francis HOUSE, *Roman Catholic Ecumenism*, pp. 10-15.

Protestants. — A BERLIN, où les catholiques constituent moins de 10 % de la population, les participants au *Katholikentag*, tenu du 13 au 17 août, ont été les hôtes de la population protestante qui, à l'appel de leur chef spirituel le Dr. DIBELIUS, leur réserva un accueil plein de charité. Le *Katholikentag* a

répondu à cette générosité en organisant une collecte au profit des œuvres charitables protestantes. Son Ém. le Cardinal WENDEL, de Munich, a déjà lancé un appel à la population catholique de sa ville pour qu'elle ouvre ses foyers aux protestants qui y tiendront, en 1959, leur propre *Kirchentag* [1].

Quelques articles :

Jerome CORNELIS, *Catholic and Protestant Relations in Germany*, dans *Unitas* (Éd. angl.), 1958, n° 2, pp. 92-107.

Thomas SARTORY, *Besteht Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung ?*, dans *Ökumenische Rundschau*, mai 1958, pp. 65-84.

Thomas WIESER, *Protestants et Catholiques aux États-Unis*, dans *Réforme*, 30 août 1958, pp. 4-5.

M. VILLAIN, *Approches spirituelles du Protestantisme*, dans *Rythmes du monde*, 1958, n° 2, pp. 89-105.

L. BOUYER, *Karl Barth vu par le Père Bouillard*, dans *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), juillet 1958, pp. 255-264.

J. HAMER, *Le programme de Karl Barth et le vœu de tout théologien*, dans *R.S.P.T.*, juillet, pp. 437-454 (à propos du même ouvrage du P. Bouillard).

Louis RUMPF, *Le Mouvement catéchétique dans le catholicisme*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), 1958, II, pp. 116-125.

Ibid, Compte rendu élogieux de la Bible de Jérusalem, par D. BONNARD et R. MARTIN-ACHARD, pp. 126-137.

Roger SCHUTZ, *Naissance de Communautés dans les Églises de la Réforme*, dans *Bulletin d'Orientations œcuméniques*, 1958, n° 15, pp. 12-29.

V. MAZZETTI, *Movimenti nel Cattolicesimo italiano*, dans *Protestantesimo* (Rome) 1958, n° 3, pp. 181-185.

Dans *Una Sancta* (Meitingen-Niederaltaich), 1958, n° 2, pp. 174-177 ; le P. J. GRIBOMONT, O. S. B., publie quelques réflexions à propos des « Cinq questions à l'Église catholique » du pasteur Hans ASMUSSEN.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anglicans.* — Des représentants du PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE et des Églises ortho-

1. Cfr *DC*, 14 sept., col. 1171, où on trouvera aussi l'allocution que M. Klaus VON BISMARK adressa au nom du *Kirchentag* protestant au *Katholikentag* du mois d'août.

doxes de RUSSIE, ROUMANIE et BULGARIE ont eu des conversations avec des évêques anglicans à l'occasion de la Conférence de LAMBETH. Au cours de ces entretiens, dépourvus de caractère officiel et présidés par l'archevêque d'York, les délégués ont exprimé le vœu qu'on reprenne sans tarder les CONVERSATIONS théologiques entamées en 1931, poursuivies en 1935 à Bucarest, puis en 1956 à Moscou entre les Églises orthodoxes et la communion anglicane. Le samedi 6 juillet, les délégués orthodoxes ont été reçus officiellement par la Conférence de Lambeth elle-même.

L'éminent théologien roumain Théodore POPESCO a relevé dans un article l'importance de la Conférence de Lambeth pour les relations entre Églises de l'Est et de l'Ouest. Il estime que les Églises orthodoxes sont redevables à l'Église anglicane de leur position au sein du Mouvement œcuménique. Cette position devra encore être renforcée car elle sera favorable à la participation des Églises orthodoxes à l'œcuménisme. Cela sortirait l'Orthodoxie de son isolement actuel et lui donnerait l'occasion de faire bénéficier la totalité de la chrétienté de son apport spécifique de foi et de charité [1].

Protestants. — Organisées par le pasteur Friedrich HEYER, des journées d'études ont été tenues en juillet dernier à l'Académie évangélique du SCHLESWIG-HOLSTEIN. En présence de théologiens et de laïcs orthodoxes et luthériens, on y a traité de l'actualité des Pères de l'Église ; l'archevêque russe Mgr PHILOTHÉE de Hambourg, le professeur KRAFT de Kiel, le pasteur HEYER de Schleswig, le prévôt Alf JOHANNSEN de Saling (Danemark) prirent la parole.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Méthodistes.* — Juillet a vu paraître un RAPPORT sur les conversations entre ANGLICANS et MÉTHODISTES. Si le but ultime est l'union organique des deux confessions, on préconise toutefois le parallélisme des deux dans l'unité. Aux yeux des méthodistes, l'unification par l'incorporation de l'épiscopat dans leur système constitue un obstacle quasi insurmontable [2].

1. Cfr *SŒPI*, 20 juin.
2. *Idem*, 18 juillet.

Presbytériens. — La CONVOCATION DE CANTORBÉRY d'octobre a prié l'archevêque de Cantorbéry de former un comité chargé d'étudier les récentes propositions d'union des Églises ANGLICANES ET PRESBYTÉRIENNES en Angleterre et en Écosse. Les évêques ont suggéré la création d'un groupe de laïcs qui travaillerait en collaboration avec le groupe d'évêques. Ils ont également demandé que de nouvelles conversations aient lieu entre les Églises intéressées afin de bien préciser les questions et de tendre à la pleine unité [1].

Dans *Faith and Unity*, 1958, N° 104, J. M. ROSS, *The Presbyterian Doctrine of the Ministry*, pp. 15-24.

Vieux-catholiques. — *IKZ*, 1958, N° 1, 2 et 3, contient les rapports de la conférence anglicane-vieille-catholique de RHEINFELDEN, 25-28 septembre 1957.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Depuis sa formation en 1947 jusqu'en 1956, des représentants de l'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD (CSI) ont eu, avec des représentants de la Fédération des Églises évangéliques LUTHÉRIENNES de l'Inde, des conversations dont le sujet principal est la question de l'épiscopat. Arrivés, il y a deux ans, à un point mort, les entretiens avaient cessé. En vue de faciliter la reprise des conversations, le CSI a rédigé un document sur le ministère et l'épiscopat. Tout en considérant le système épiscopal comme nécessaire, puisqu'il existe dès les origines de l'Église, le CSI « ne considère pas l'ordination épiscopale comme indispensable à la validité d'un ministère » [2].

Dans *Rythmes du Monde*, 1958, N° 2, le Dr. Axel HAERBERGER communique ses notes prises au cours de la conférence de l'ILAFO *(International League of Apostolic Faith and Order)* tenue à LODGE HILL (Sussex) du 5 au 12 septembre 1957 sous la présidence du primat de l'Église épiscopalienne d'Écosse. On sait que cette ligue, fondée vers 1950 [3], a en vue de promouvoir la compréhension mutuelle entre les chrétiens de tendance « catholique » et se trouve quelque peu en réaction contre la prépondérance

1. *Id.*, 17 oct., *CT*, 3 oct.
2. Cfr *SŒPI*, 25 juillet, p. 5.
3. Cfr *Chronique* 1952, p. 269.

protestante dans le Conseil œcuménique des Églises, sans s'écarter d'ailleurs de celui-ci. A la conférence de Lodge Hill, assistaient des anglicans d'Angleterre, d'Écosse et des États-Unis, des Orthodoxes de Grèce et des Églises russe, bulgare et serbe — en exil — , des vieux-catholiques de Hollande, Allemagne et Suisse, des luthériens d'Allemagne et de Norvège, des représentants de l'Église de Suède et de l'Église réformée des Pays-Bas. Citons les rapporteurs et les sujets traités : R. P. Vladimir RODZIANKO, orthodoxe *(Unité de l'Église)* ; le Rév. Humphrey GREEN, anglican *(Sacrifice de la Messe)* ; le Dr. Éric MASCALL, d'Oxford *(Présence réelle)* ; le pasteur GERRITSEN, réformé *(Succession apostolique)* ; le Rév. Michel BRUCE *(Sacrement de la Pénitence)*.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'Ecumenical Review de juillet 1958 s'ouvre sur un article du Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, *The Super-Church and the Ecumenical Movement.*

Il y en a qui voient dans le Conseil œcuménique des Églises une incarnation moderne de la Babylone apocalyptique. Leur « *Super-Church complex* » les rend méfiants à l'égard de tout mouvement d'unité chrétienne. Ces mouvements ne tendent-ils pas à imposer à tous l'unité et l'uniformité et à supprimer la liberté religieuse ? se disent-ils. En six propositions, l'A. s'attache à faire comprendre que le COE n'a rien de commun avec la Babylone du chapitre 17 de l'Apocalypse. Une saine exégèse de ce « type scripturaire » montre d'ailleurs qu'il s'agit bien plus d'une allusion à un *super-state* avec une idéologie religieuse que d'une allusion à une *super-church* avec une idéologie politique. Les avertissements bibliques adressés à l'Église sont exprimés d'autres manières. L'A. fait remarquer aussi que les mots « unité », « union », ou « réunion » sont encore pour de nombreux chrétiens pleins d'associations d'idées négatives, et il démontre que par son esprit et sa structure, l'œcuménisme est tout autre chose que ce qu'implique l'idée d'une super-Église.

Suit la traduction anglaise d'un article déjà signalé ici du prof. E. SCHLINK, *Changes in Protestant Thinking about the Eastern Church.*

Autres articles de ce fascicule : J. D. HUGHEY, Jr, *Baptists and the Ecumenical Movement* ; John W. HARMS, *The Churches*

Plan their Future in Metropolitan Chicago; R. Pierce BEAVER, *The concern for prayer for Missions;* Frederik M. VAN ASBECK, *Some considerations on the need for international representative institutions.*

Parmi les comptes rendus, signalons : Hildegard SCHAEDER, sur quelques publications des œuvres du patriarche ALEXIS de Moscou et du métropolite NICOLAS de Kruticy, et sur quelques livres orthodoxes traitant du laïcat.

Vasil T. ISTAVRIDIS fait la recension de l'ouvrage INTERCOMMUNIO de Jérôme KOTSONIS.

Du 7 au 9 août, à UTRECHT, des représentants du patriarcat de Moscou ont rencontré une délégation du Conseil œcuménique des Églises ; c'était une première prise de contact. Participaient à cette rencontre, du côté patriarcat de Moscou, le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna, l'évêque MICHEL de Smolensk, un laïc, M. Alexis BUEVSKIJ et un interprète, M. ALEKSEEV ; du côté COE, le Dr. Franklin Clark FRY, président des comités central et exécutif du COE, le métropolite JACQUES de Malte, le Dr. VISSER 'T HOOFT et deux interprètes, MM. Alexandre DE WEYMARN et John LAWRENCE. La déclaration commune publiée à la fin des entretiens relève que les délégués russes transmettront un rapport à leur patriarche et au Saint-Synode, « dans un esprit d'entière sympathie envers les principes fondamentaux du Mouvement œcuménique ». Il sera fait de même auprès des autres Églises orthodoxes autocéphales en Europe orientale qui n'avaient pas cru pouvoir se joindre au COE lors de sa création en 1948 [1]. Les discussions portèrent notamment sur les problèmes

1. D'après *LC* 12 oct., qui se réfère au Dr. Clark FRY, l'Église orthodoxe russe considère déjà à présent le projet de devenir membre du COE. Elle enverra à Genève deux ou trois de ses dirigeants pour étudier le fonctionnement du Conseil.

Cfr Edmund SCHLINK, *Der ökumenische Beitrag der russischen orthodoxen Kirche*, dans *Kerygma und Dogma*, 1958, N° 3, pp. 191-212.

ID., *Zur neuesten ökumenischen Stellungnahme des Moskauer Patriarchats*, dans *Ökumenische Rundschau*, 1958, N° 3, pp. 127-140.

Hildegard SCHAEDER, *Neue Ökumenische Bemühungen in den orthodoxen Kirchen von Griechenland und von Rumänien*, Ibid., pp. 146-147.

Dans *HK* juin, pp. 420-422, *Ökumenische Aussichten in der Sowjetunion und in Griechenland.*

de l'unité chrétienne, de la paix mondiale et de la liberté religieuse. Il entre dans les intentions des deux parties de poursuivre les dialogues ainsi entamés.

Du 21 au 29 août, 73 membres du comité central du COE se sont rencontrés à NYBORG, Danemark. Cette session coïncidait avec le dixième anniversaire de la constitution du COE. Après avoir relaté dans son rapport traditionnel la rencontre d'Utrecht, le secrétaire général a rappelé les dix années écoulées depuis « Amsterdam ». Mentionnons parmi les rapports déposés celui sur le plan d'intégration du COE et du Conseil international des Missions (CIM), présenté par le comité mixte des deux conseils. Les Églises membres du COE se sont montrées nettement favorables à l'union, mais le métropolite JACQUES de Malte a rappelé les objections des orthodoxes que certaines modifications prévues au projet d'intégration ne font que renforcer, si bien que « cela rend la position de l'Église orthodoxe fort difficile et augmente les hésitations ». Le prof. STAVRIDIS (Istanbul) a estimé qu'en mettant l'accent sur la mission de l'Église, on perd de vue son essence. Mgr Jacques a encore mis en doute que des activités missionnaires antagonistes puissent favoriser l'unité des Églises. Le pasteur WESTPHAL (Église réformée de France) a fait observer qu'un mouvement tendant à la fusion des organismes missionnaire et œcuménique « peut apparaître, aux yeux de nos frères orthodoxes et catholiques romains, comme une tentative de formation d'un bloc protestant en opposition avec leurs propres traditions ecclésiastiques » [1].

On a parlé également de l'avenir de FAITH AND ORDER dont on a constaté une certaine inertie durant les dernières années. On a insisté pour que ses travaux soient repris et appuyés. Par contre, le Dr. PAYNE, suivi par le Dr. VISSER 'T HOOFT, estime que FAITH AND ORDER est actuellement plus actif et plus efficace que jamais [2].

1. Cfr *SŒPI*, 29 août, p. 3 ; *PNHK*, 6 sept., p. 7 (compte rendu détaillé par le Dr. H. BERKHOF).

2. Cfr *PNHK*, 6 sept., p. 10. Il y a donc une divergence d'opinion à ce sujet, ce qui confirme qu'il y a une certaine justice à rendre aux vues de l'auteur du livre *Christen suchen Eine Kirche*. Le compte rendu que le fascicule d'*ER* ci-dessus analysé consacre à cet ouvrage nous paraît un peu trop « emotional ». (Quant à la phrase incriminée du rapport d'Evanston,

La LIBERTÉ RELIGIEUSE, la PRÉVENTION DE LA GUERRE, les SOCIÉTÉS EN PLEINE ET RAPIDE ÉVOLUTION constituèrent d'autres sujets d'examen.

La 3e ASSEMBLÉE générale du COE est fixée à fin décembre 1961 à CEYLAN. Le thème choisi est : « *Jésus-Christ, Lumière du Monde* »[1].

Sur invitation du patriarcat œcuménique de Constantinople, de l'Église et du Gouvernement grecs, la réunion du COMITÉ CENTRAL en 1959 se tiendra dans l'île de RHODES.

Le 2 octobre s'est ouverte à l'Institut du COE à BOSSEY, la session 1958-1959. Quarante-deux étudiants, originaires de 21 pays sont inscrits aux cours, qui ont comme sujet central *Le monde catholique*. Ont été invités à donner des conférences : le prof. Mgr J. G. M. WILLEBRANDS (Warmond, Pays-Bas), M. le pasteur Giovanni MIEGGE (Rome), le pasteur Marc BOEGNER (Paris) et le pasteur Henri d'ESPINE (Genève). Le Dr. Nick NISSIOTIS, nouveau directeur adjoint de l'Institut, a prononcé le sermon d'ouverture des cours[2].

Pour terminer, notons que le siège central du COE à Genève va installer ses bureaux dans un NOUVEL IMMEUBLE. Le nouveau bâtiment comptera 236 pièces et son coût s'élèvera à 2,5 millions de dollars. L'évêque épiscopalien Henry Knox SHERRILL, de New-York, préside un comité international chargé de réunir les fonds. On espère pouvoir occuper le nouveau centre vers la fin 1961.

Fin octobre 1958.

l'auteur de ce livre n'est pas le seul à l'avoir comprise ainsi et il paraît difficile de nier que ce ne soit là le sens obvie du texte). Ceux pour qui la place qu'occupe Foi et Constitution dans l'ensemble du COE reste le meilleur critère de la valeur et de l'efficience du COE, apprendront avec satisfaction qu'une des recommandations finales de la session de Nyborg concerne l'activité future de la commission Foi et Constitution. Elle sera développée par augmentation de son personnel et deviendra peut-être une des grandes divisions au sein du COE (ceci implique d'abord l'octroi de plus grands moyens financiers). Cfr *SŒPI*, 5 sept., p. 6.

1. Le R. P. G. FLOROVSKY s'est déclaré opposé à ce thème, car il lui rappelle trop une réunion de « Réveil », cfr *PNHK*, l. c.

2. Le Dr. N. A. NISSIOTIS, de l'Église orthodoxe grecque, a pris successivement ses grades de bachelier et de docteur en théologie orthodoxe à l'Université d'Athènes. Il a de plus étudié sous la direction d'Emil Brunner et de Karl Barth et a suivi l'enseignement de l'Institut philosophique de St-Thomas-d'Aquin à Louvain. Il est également bachelier en philosophie scolastique.

Notes et documents.

Bishop Bell of Chichester (1883-1958).

Le Révérendissime George Kennedy Allen Bell, évêque anglican démissionnaire de l'évêché de Chichester, s'est éteint le 3 octobre dernier à l'âge de 75 ans dans la ville de Cantorbéry où il était né et où il s'était retiré au début de l'année.

A cette grande figure de l'épiscopat de l'Église d'Angleterre, on pourrait appliquer la parole de l'apôtre saint Paul : « Celui qui s'est bien acquitté de sa charge, s'acquiert un rang honorable et une grande assurance dans sa foi en Jésus-Christ » (*I Tim.*, 3, 13).

Si une notoriété publicitaire n'a pas mis en relief l'action et l'œuvre de ce prélat dans sa patrie, dans son Église et au sein du Mouvement œcuménique, dont il fut une cheville ouvrière durant près de quarante ans, il faut l'attribuer à la modestie avec laquelle il a accompli les différentes charges ecclésiastiques qui lui ont été confiées.

Ses études littéraires et préparatoires aux ordres furent faites à Cantorbéry et au Collège de *Christ Church* à Oxford. Après son ordination, il fut durant trois années vicaire dans une paroisse de Leeds, ville industrielle, où il a vu et où il a pris un contact vital avec les besoins et les problèmes de la classe ouvrière. Le Collège de *Christ Church* le rappela bientôt pour être Fellow, c'est-à-dire éducateur des étudiants de cette célèbre maison.

En 1914, le primat d'Angleterre et archevêque de Cantorbéry, Randall Davidson, l'appelle auprès de lui comme chapelain et secrétaire particulier, poste qu'il occupera pendant dix ans, se formant à l'école d'un des plus remarquables chefs de l'Église anglicane, qui a présidé à ses destinées de 1903 à 1928 et qui, par une sage administration, a contribué à son extension dans le monde entier ainsi qu'au prestige du Royaume-Uni et de l'Église établie.

De 1924 à 1930, George Bell est Doyen de la Cathédrale de Can-

torbéry, charge qui lui permet de rester en relation presque journalière avec l'archevêque.

En 1929 il reçoit la consécration épiscopale et sa nomination au siège de Chichester, fondé en 1070, un des plus vastes et populeux diocèses de l'Angleterre.

Désormais c'est le ministère des âmes qui va absorber son activité et ses préoccupations, non pas cependant au point de lui faire oublier le Mouvement œcuménique, auquel depuis 1910 il prête une attention particulière et un concours efficace. Il y prendra désormais un rôle important en qualité d'abord de président du Conseil universel du Christianisme pratique et, à partir de 1948 (Amsterdam) jusqu'en 1954 (Evanston), comme président du Comité Central du Conseil œcuménique des Églises.

Sa sollicitude pastorale va cependant de préférence à ses ouailles. On peut suivre dans les annuaires de l'Église anglicane d'année en année le nombre croissant des ordinations et des grades universitaires obtenus par les élèves de son séminaire. On peut lire aussi dans la *Chichester Diocesan Gazette* dès 1934 sous le titre de *The Bishop's Window*, un court article de fond rédigé par l'évêque pour intéresser ses fidèles aux questions du jour, qui touchent aux principes religieux. Souvent il rappelle les fêtes de l'année liturgique et en profite pour faire une exhortation à l'approfondissement de la vie intérieure.

En 1936 pour mieux connaître la situation de son diocèse, il envoie un questionnaire à tous les membres de son clergé et, l'année suivante, il tient des réunions, par archidiaconés, pour en tirer les conclusions, publier des prescriptions et exhorter ses prêtres à bien remplir leur ministère sacré. Les efforts de l'évêque tendent surtout à obtenir plus d'unité dans la célébration du culte.

Sa sollicitude se tourna bientôt vers les Églises protestantes d'Allemagne persécutées par le régime hitlérien. Entre leurs représentants et l'évêque de Chichester s'établirent bientôt des relations pour leur fournir un appui dans leur lutte en faveur de la liberté religieuse et, après la guerre, pour leur apporter une aide matérielle dans la reconstruction des édifices en ruines.

Bishop Bell a créé en outre en Angleterre un grand mouvement de sympathie et d'entraide en faveur des évacués et il s'occupa personnellement de leur hébergement. Un jour son évêché fut à ce point envahi par des enfants évacués, qu'il dut, avec Mrs. Bell, se réfugier à Brighton.

Son intervention la plus spectaculaire fut, au cours de la guerre, son discours à la Chambre des Lords, le 9 février 1944, pour flétrir

les bombardements massifs des villes allemandes les plus populeuses, comme Hambourg, où périrent en une nuit 28.000 personnes, et pour dénoncer les déclarations cyniques des chefs militaires anglais « qui voulaient, comme ils le disaient, arracher du sol allemand les villes l'une après l'autre comme on arrache des dents ». L'évêque perdit ainsi, pour quelques années, l'estime et la popularité dont il jouissait auprès de ses compatriotes. Il ne faisait cependant, quoique d'une manière peut-être plus violente, que ce que le Souverain Pontife et l'archevêque de Malines avaient fait eux-mêmes.

Cet intrépide prélat a beaucoup encouragé dans son diocèse le renouveau de l'art religieux en musique, peinture et art dramatique ; il encourageait de tout son pouvoir les représentations de scènes et de jeux bibliques dans sa cathédrale et les églises paroissiales de son diocèse.

Au palais épiscopal de Chichester, on vivait dans une très grande simplicité ; l'hospitalité y était large et accueillante pour les représentants de toutes les confessions, dans un esprit vraiment irénique. Plusieurs fois les moines d'Amay répondirent à une invitation du Dr. Bell, au risque de se voir refuser l'autorisation de célébrer la messe dans l'église catholique du lieu.

Bishop Bell avait un véritable culte pour le cardinal Mercier. Au cours de quelques jours de vacances qu'il était venu passer dans les Ardennes belges, il n'hésita pas à pousser une pointe jusqu'au monastère d'Amay, et de là il se rendit à Malines pour se recueillir devant la tombe du Cardinal et visiter ses appartements privés demeurés intacts. On se rappelle que ce grand promoteur de l'Union des Églises, avait légué, sur son lit de mort, son anneau pastoral à Lord Halifax, en témoignage de l'affection qu'il emportait dans la tombe pour l'Angleterre et son Église.

Le dernier sermon de l'évêque de Chichester après la Conférence de Lambeth en août dernier fut prêchée au Danemark, à une réunion du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises, qui fêtait en même temps le dixième anniversaire de sa fondation. Il avait choisi comme texte : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons fait que notre devoir » (*Lc*, 17, 10).

En terminant nous donnons ici la liste des principales publications de l'évêque de Chichester.

Documents on Christian Unity. Londres, Oxford University Press. 4 vol. : 1re série, années 1920 à 1924 (1924) ; 2e série, années 1924 à 1930 (1930) ; 3e série, années 1930 à 1948 (1948) ; 4e série, années

1948 à 1957 (1958). Les deux premiers volumes étant épuisés, on en a réuni le contenu en une publication spéciale. Le choix et la présentation de ces documents rendent ces ouvrages indispensables à tous ceux qui veulent étudier le Mouvement œcuménique.

1935. *Randall Davidson* (Archevêque de Cantorbéry de 1903 à 1928). Londres, Oxford University Press. Monumental ouvrage en deux tomes, qui montre l'intervention de l'archevêque dans tous les événements contemporains de l'histoire d'Angleterre.

1937. *Common Order in Christ's Church.* Avec le sous-titre : *A Charge Arising from a Primary Visitation of the Diocese of Chichester. (For private circulation).* Avril 1937. — Documents relatifs à l'enquête de 1936 sur la situation religieuse du diocèse et aux réunions subséquentes de 1937.

1939. *L'Anglicanisme.* (Coll. « Les Religions »). Paris, Presses universitaires. Volume de 250 pages exposant pour le public français l'origine, les institutions et la vie de l'Église anglicane.

1941. — *Christianity and World Order.* (Coll. « Penguin Books »). L'A. y traite les problèmes du temps présent dans la perspective de la religion chrétienne.

1942. — *The English Church.* Londres, Collins. Plaquette richement illustrée retraçant à grands traits l'histoire de l'Église d'Angleterre.

1946. — *Letter to my Friends in the Evangelical Church in Germany.* Londres, S. C. M. Press. (Brochure de 24 p.). Rapport détaillé sur les griefs formulés par les Églises en Allemagne contre les mesures prises par l'autorité occupante après la guerre.

1946. — *Church and Humanity, 1939-1946.* Londres, Longmans. Recueil de discours, adresses et études concernant les problèmes politiques et sociaux soulevés durant et après la guerre. On y trouve le texte intégral du discours à la Chambre des Lords sur les bombardements des villes allemandes.

1948. — *Christian Unity : The Anglican Position.* Londres, Hodder and Stoughton. Texte des sept conférences données en octobre 1946 à l'université d'Uppsala sur la position des anglicans vis-à-vis des autres confessions : catholique, orthodoxe, protestantes épiscopaliennes et non épiscopaliennes.

1952. — *Randall Davidson.* 2e édition.

1954. — *The Kingship of Christ.* (Coll. « Penguin Books »). Courte histoire du Conseil œcuménique des Églises.

Il n'a pas été publié de recueil de sermons et d'allocutions religieuses par l'évêque de Chichester. Espérons qu'ils formeront l'objet d'une œuvre posthume à la vénérée mémoire du regretté prélat.

D. T. B.

Le XI[e] Congrès des Études Byzantines. Munich, 15-20 septembre 1958.

Munich évoque spontanément pour tout byzantinologue le souvenir de Karl Krumbacher (1856-1909), le fondateur du séminaire byzantin de cette ville. Aussi les organisateurs du congrès, fiers de leur belle tradition, n'avaient-ils pas oublié de mettre la figure de Krumbacher à l'avant-plan : tous les participants portaient comme insigne du congrès une broche ornée de son buste, et à chacun fut offert un beau petit volume, contenant des notes historiques sur Krumbacher, Heisenberg, et sur la fondation du séminaire byzantin [1].

Ce qui a caractérisé le congrès, c'est sans doute l'organisation sûre, une organisation qui n'avait rien de rigide, grâce à un esprit de finesse subtile, dont témoigne le *Τιπούκειτος*, petit guide de renseignements pratiques, farci de byzantin et de bavarois. L'organisation, cependant, n'était pas un but en soi. Elle tendait à encourager le plus possible les échanges de vue. C'était là sans doute une des idées centrales du prof. H.-G. Beck, le grand organisateur du congrès, idée qu'il avait déjà méditée en revenant du congrès d'Istamboul (v. *Byzantinische Zeitschrift* 48 (1955), p. 533-535). On peut trouver ces mêmes préoccupations dans un compte rendu du congrès des byzantinologues allemands qui eut lieu à Wurzbourg (v. *Byzantion* 23 (1953), p. 545-551).

Chaque matinée du Congrès était consacrée à une session plénière.

1. *ΧΑΛΙΚΕC, Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongress :* W. OHNSORGE, *Der griechische Papstpapyrus aus Erfurt ;* W. HÖRMANN, *Das Supplement der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek ;* H.-G. BECK, *Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Krumbacher ;* F. DÖLGER, *Karl Krumbacher ;* F. DÖLGER, *August Heisenberg ;* J.-B. AUFHAUSER, *Krumbacher. Erinnerungen ;* H.-G. BECK, *Das Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität München.*

Les différentes sections (histoire, philologie et histoire de la littérature, théologie et histoire ecclésiastique, archéologie et histoire de l'art, sciences particulières, méthodologie) offraient tour à tour une discussion sur un thème qui devait intéresser en même temps les byzantinologues spécialisés en d'autres branches. Ces communications avaient été déjà publiées avant le congrès sous le titre : *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, (Munich 1958). En voici la liste : A. PERTUSI, *La formation des thèmes byzantins ;* S. G. KAPSOMENOS, *Die griechische Sprache zwischen Koine und Neugriechisch ;* St. KYRIAKIDES, *Forschungsbericht zum Akritas-Epos ;* P. SHERWOOD, *Maximus and Origenism ;* F. DVORNIK, *The Patriarch Photius in the Light of Recent Research ;* E. KITZINGER, *Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm ;* O. DEMUS, *Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei ;* Pan. J. ZEPOS, *Die byzantinische Jurisprudenz zwischen Justinian und den Basiliken ;* E. JAMMERS, R. SCHLÖTTERER, H. SCHMID, E. WAELTNER, *Byzantinisches in der karolingischen Musik ;* Ernst KIRSTEN, *Die byzantinische Stadt ;* A. DAIN, *Rapport sur la Codicologie byzantine ; Korreferate.*

Il faut dire un mot de la session du mercredi, consacrée à la théologie. La discussion autour de Maxime se passa dans une sérénité qui s'accorde bien avec la haute spéculation du Confesseur. Assez différente fut celle autour de Photius, sujet délicat qui, semble-t-il, risqua de devenir une discussion confessionnelle plutôt que scientifique. Cependant le danger n'était point là : on sait que M. DVORNIK (catholique) plaide en faveur de Photius, alors que M. BONIS (grec-orthodoxe) serait prêt à reconnaître certains défauts du saint patriarche. Mais la grande discussion s'engagea entre M. Dvornik et le R. P. Stephanou. Selon ce dernier, M. Dvornik avait oublié certains points importants ; toute la question photienne serait essentiellement à traiter comme une question de procédure canonique. L'analyse du R. P. Stephanou était certes digne d'attention. Mais M. Dvornik ne l'agréa point. Pour lui, la question photienne est essentiellement mixte, une question politico-religieuse, comme tout à Byzance. M. Dvornik refusa encore à plusieurs reprises d'accepter des arguments basés, selon lui, sur des sources hostiles à Photius. La discussion dut être reprise l'après-midi en session particulière, avec un public en grande majorité grec-orthodoxe. Participèrent encore à la discussion le R. P. Grumel, M. Halecki, le R. P. L'Huillier, le prof. Alivisatos.

L'après-midi chacune des sections organisa de courtes réunions

d'une demi-heure, dont le premier quart-d'heure était consacré à l'exposé d'un thème, le second à la discussion. Dans le programme très riche, offrant simultanément plusieurs possibilités, des trous se manifestèrent à quelques endroits à cause des absences. C'est ainsi qu'une réunion de la section de philologie, où on devait discuter pendant trois heures des problèmes particuliers du Digenis Akritas, ne put avoir lieu en raison de l'absence des conférenciers mais peut-être aussi parce qu'on en avait parlé abondamment le matin.

Dans la section de théologie qui fut bien fréquentée, il faut signaler spécialement le rapport du R. P. Utto RIEDINGER, O. S. B., de l'abbaye de Metten en Bavière. Le R. P., traitant de la question du Pseudo-Denys, reprit la thèse de Lequien : le Pseudo-Denys serait Pierre-le-Foulon. Mais alors que Lequien s'appuyait principalement sur des arguments christologiques, le R. P. Riedinger les compléta solidement par un examen des rapports de Pierre-le-Foulon avec les Acémètes et par certaines identifications. Certes, après tant d'essais de solution on est tenté de se montrer sceptique devant toute nouvelle tentative. Mais cette étude est certainement digne d'attention et des connaisseurs l'ont qualifiée de très sérieuse.

On peut signaler encore un grand nombre de travaux de patrologie et d'auteurs ecclésiastiques byzantins, souvent préliminaires à une édition. En voici quelques-uns : G. FLOROVSKY, *Origenism and the Affair of the Tall Brothers ;* D. HEMMERDINGER, *L'authenticité de l'Éphrem grec ;* B. HEMMERDINGER, *L'édition euthalienne ;* A. CERESA-CASTALDO, *Nuove ricerche sulla tradizione manoscritta dei κεφάλαια περὶ ἀγάπης di S. Massimo Confessore ;* B. KRIVOCHÉINE, *S. Siméon le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos ;* B. DENDAKIS, *Neun unedierte Hymnen des Joannes Kyparissiotes ;* A. M. MALINGREY, *Recherches sur les manuscrits d'un texte de S. Jean Chrysostome ;* B. KOTTER, *Stand der Scheyrer Damaskenos-Ausgabe.* Dans le domaine de la liturgie signalons : R. P. Th. MINISCI, *La ἀργία ὡρῶν nei monasteri bizantini ;* et surtout le travail de Melle R. FOLLIERI, qui prépare les *Incipits* des tropaires liturgiques byzantins. Ce travail est d'une importance évidente pour tout ce qui touche l'étude de l'hymnographie grecque, et on est heureux d'apprendre qu'il est déjà fort avancé. A cela doivent s'ajouter un certain nombre d'études sur les relations byzantino-slaves, byzantino-occidentales, byzantino-arabes, etc.., selon le vœu du congrès de Thessalonique (v. *Byzantion,* 22 (1952), p. 431).

La session de clôture approuva deux vœux, le premier celui du prof. Rohlfs, de faire un atlas linguistique des dialectes néo-grecs,

le second, du prof. Giannelli, de réunir dans une collection unique et complète les catalogues de manuscrits grecs dispersés souvent dans différentes publications et inaccessibles. A la différence du premier vœu, ce dernier a fait l'objet d'un examen concret des possibilités de réalisation. Il faut souhaiter, au profit de toutes les branches de la byzantinologie, que cette réalisation puisse commencer et se terminer dans un avenir assez proche.

On a donc découvert, à Munich, une byzantinologie se montrant partout active et vivante, se penchant sur tous les domaines de la vie byzantine. Mais alors que la philologie reste l'apanage de l'Allemagne, de la Grèce et de l'Italie, la byzantinologie française se montre plutôt tournée vers l'édition et l'histoire des textes, où elle se révèle très qualifiée.

La participation des Grecs était naturellement très grande. Ce fut là une compensation de leur absences à Istamboul. On peut croire aussi que le séminaire byzantin de Munich, par lequel beaucoup d'entre eux sont passés, continue de les attirer. Peu de participants étaient venus d'Angleterre et de Belgique.

Pour terminer, revenons à l'idée des organisateurs. Il faut que les byzantinologues historiens, philologues, archéologues, théologiens, etc., saisissent ces occasions pour prendre contact et s'interroger mutuellement. Un grand byzantinologue italien nous a dit : « Il n'y a pas de byzantinologie sans théologie ». Disons de même, qu'il n'y a pas d'étude de la théologie byzantine sans la connaissance de l'histoire, de la philologie, des institutions de Byzance, etc. L'organisation du congrès a réussi magnifiquement. Mais le congrès a doublement réussi pour ceux qui ont pris la peine de jeter un coup d'œil sur une spécialité voisine et qui ont profité des contacts offerts.

Pour le prochain congrès, M. Ostrogorsky a offert l'hospitalité de son pays. Il se tiendra à Ochrida.

D. A. T.

L'Institut Byzantin de Scheyern et l'œuvre de S. Jean Damascène.

Nos lecteurs n'ignorent sans doute pas le travail dans le vaste champ de la patristique et de la byzantinologie qui se fait depuis quelques années déjà à l'abbaye bavaroise d'Ettal. Il suffit de mentionner ici la collection *Studia Patristica et Byzantina*, éditée par le

R^me P. Abbé Johannes M. Hoeck, dans laquelle jusqu'à présent sont parus quatre travaux de savants renommés : 1. Franz DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman*, ein Werk des H. Johannes von Damaskos. In-4, 104 p., Ettal, 1953 ; 2. Basilius STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*. In-4, 141 p., ibid., 1956 ; 3. Perikles JOANNOU, *Christliche Metaphysik in Byzanz*. In-4, 152 p., ibid., 1956 ; 4. Perikles JOANNOU, *Joannes Italos ; Quaestiones Quodlibetales* (*Ἀπορίαι καὶ Λύσεις*). In-4, 192 p., ibid., 1956. La collection *Studia Patristica et Byzantina* veut être l'organe commun des recherches qui se font en deux instituts byzantins : celui d'Ettal, et celui d'un autre foyer moins connu, celui de Scheyern, que nous voudrions faire connaître ici.

* * *

A une heure de train, au nord de Munich, se trouve, à l'écart des grandes routes nationales, l'ancienne abbaye, qui tire son origine d'une fondation faite à Bayrischzell (dans les Alpes bavaroises) par des moines de Hirsau, et transportée depuis 1119, à Scheyern, berceau de la Maison royale de Bavière. Aujourd'hui l'abbaye étend son activité non seulement au ministère dans la paroisse du village, et à l'éducation de la jeunesse dans une école supérieure et un internat (environ 250 élèves) mais encore à un Institut byzantin dont la bibliothèque spéciale bien fournie est complétée par les quelque 100.000 volumes de la riche bibliothèque du monastère.

L'Institut byzantin vit le jour peu de temps avant la dernière guerre mondiale, quand le gouvernement nazi avait fermé l'internat et l'école. La communauté comptait deux byzantinologues de grande capacité, parmi lesquels le R. P. Johannes M. Hoeck, alors prieur. Sur le conseil du professeur Albert Ehrhard, on commença en 1939 à envisager l'édition critique des œuvres de S. Jean Damascène. Les hostilités et la situation instable d'après guerre, de même que les restrictions des relations internationales étaient naturellement peu favorables à une telle entreprise et empêchaient le travail d'une manière considérable. D'autre part, cette situation difficile permit à des savants renommés d'offrir leur collaboration : ainsi le professeur de byzantinologie à l'université de Munich, Franz Dölger, et l'ancien professeur de Leipzig, G. Stadtmüller jouirent de l'hospitalité des moines. Le premier fit un rapport détaillé sur l'Institut au congrès des byzantinologues à Bruxelles en 1948 (cf. *Byzantion* XX (1950), 303-314).

Quel est l'état actuel des travaux ? Les nombreux manuscrits existants de S. Jean Damascène sont catalogués et 90% d'entre eux sont pris sur microfilms. De plus, sont évaluées les traductions et les éditions complètes et partielles faites jusqu'ici. Pour plusieurs écrits, on a dû faire des recherches d'authenticité. En particulier le roman de Barlaam, dont Dölger a prouvé qu'il était bien l'œuvre de Jean Damascène, a fait couler beaucoup d'encre. Le R^me^ Père Abbé d'Ettal, Dr. Johannes M. Hoeck, alors directeur de l'Institut, donna un compte rendu fort détaillé de ce premier travail critique sur les textes attribués à Jean Damascène dans *Or. Chr. Per.* XVII (1951), 5-60. Comme moyen de travail pour ces recherches sur l'authenticité, M. Dölger composa un *Glossarium damascenum* contenant, sur environ 15.000 fiches, à peu près 120.000 notes. A Scheyern se fit aussi la mise au point de l'œuvre de A. Ehrhard sur la littérature homilétique et hagiographique chez les Grecs. Cependant, après la parution de la première livraison, presque tout le matériel fut transporté à Ettal (1951). Entretemps fut terminée l'historique de la tradition pour le *Περὶ Γνώσεως*, les discours sur les images et l'homélie de Noël. Au cours de ce travail, on découvrit que probablement au début se trouvent deux rédactions de textes différentes, qui aboutirent à travers les siècles à d'innombrables formes intermédiaires. Dans l'immédiat on prépare la collation complète et l'établissement du texte.

Nous souhaitons au directeur de l'Institut, le R. P. Bonifatius Kotter la consolation de voir bientôt se former autour de lui un groupe de collaborateurs pour l'aider dans son immense travail sur l'œuvre du grand théologien et docteur de l'Église.

D. Bf. M.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

P. Heinisch. — Christus der Erlöser im Alten Testament. Graz, Styria, 1955 ; in-8, 456 p., S. 95,40.

Voici une étude détaillée et approfondie sur les prophéties messianiques. Avant de les aborder directement, l'A. nous fournit quelques notions fondamentales à leur sujet : distinction entre les devins des peuples païens et les prophètes d'Israël, entre les faux et les vrais prophètes (la question des prophètes professionnels en Israël n'est pas soulevée), ainsi que le caractère général du messianisme biblique. L'A. examine les textes selon l'ordre historique. En commençant par le proto-évangile, il distingue quatre périodes : avant les prophètes écrivains, les écrivains avant, pendant et après l'exil. Les textes sont cités en traduction et examinés minutieusement, compte tenu aussi de leurs difficultés et des objections qu'on fait à leur interprétation messianique. L'A. ne regarde pas uniquement les prophéties annonçant le Messie comme un Roi, mais aussi celles qui prédisent le bon Pasteur (*Ez.* 34, 23), le Prophète par excellence rempli de l'Esprit de Dieu (*Is.* 11, 2), le Prêtre selon l'ordre de Melchisédech (*Ps.* 110, 4 que l'A. considère comme davidique), le Fils de Dieu (*Ps.* 2, 7 que l'A. tient comme probablement davidique), le Serviteur souffrant (*Is.* 52, 13–53, 12). Un chapitre est consacré à l'image messianique dans le judaïsme post-biblique. Quant au N. T., l'A. montre comment l'image du Messie, de son rôle, de son règne et du bonheur qu'il apporte, telle qu'elle ressort des textes prophétiques, se réalise dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. C'est sur ces principes qu'est fondée la typologie chrétienne qui, pour être authentique, doit toujours se conformer au N. T. et à la tradition. L'A. en examine de nombreux exemples tirés du N. T. et des Pères, plus spécialement de la Lettre de Barnabé et de saint Justin (sans être toujours d'accord avec ces deux auteurs). L'A. distingue des *Personaltypen* et des *Realtypen*. Quelques chapitres sont consacrés à la typologie mariale. D'autres montrent la différence qui existe entre les prophéties messianiques et les attentes d'un Sauveur qu'on retrouve chez certains peuples de l'ancien Orient et dans les écrits de Virgile. — Les théologiens et nombre d'exégètes d'aujourd'hui qui s'intéressent beaucoup à la théologie biblique et à l'unité des deux Testaments se réjouiront de la parution de cet ouvrage. D. M. V. d. H.

E. Schmitt. — Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach. (Freiburger theologische Studien, 66), Fribourg-en-Br., Herder, 1954 ; in-8, XVI-208 p., DM. 12,50.

Le concept de *vie* est sans contredit une des idées centrales de l'A. T. et plus spécialement des livres sapientiaux, parmi lesquels l'A. a choisi les Proverbes, Job et l'Ecclésiastique. Indiquons quelques données de son analyse. La source de la vie c'est le Dieu vivant, maître de la vie et de la mort. Les forces de vie sont objectives (parole de Dieu, sagesse, préceptes et commandements) et subjectives (la crainte de Dieu, observance des commandements, vertu, etc...). Pour élaborer une définition de la vie selon nos livres, il ne suffit guère d'étudier le sens et la valeur qu'ils donnent à la vie, ni ce qu'on pourrait appeler la « psychologie des Hébreux ». Pour être complet, il faut aussi exposer leur conception de la vie de l'au-delà (l'A. n'ignore d'ailleurs pas les difficultés que certains textes présentent à ce sujet) et des relations entre Dieu et la vie (la vie comme don de Dieu et comme promesse messianique). L'exposé est précédé d'un examen philologique : l'A. y étudie les termes *vivre*, *vivant*, *vie*, *âme*, *esprit*, *chair*, *cœur*, etc., en hébreu et leurs traductions en grec dans les différentes versions. D. M. V. d. H.

E. Jenni. — Die politischen Voraussagungen der Propheten. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments). Zurich, Zwingli-Verlag, 1956 ; in-8, 118 p., 14 fr. s.

Il y a chez les prophètes un certain nombre de prédictions concernant des personnes particulières ou des moments particuliers de l'histoire ; on pourrait les appeler des prédictions politiques. A première vue elles ne semblent pas appartenir directement ou nécessairement au message central des prophètes, qui proclame le salut (ou le malheur) eschatologique du peuple élu ; le terme « eschatologique » est pris dans un sens large (cfr p. 7, n. 4). L'A. traite d'un certain nombre de passages d'Amos (notons en passant le scepticisme de l'A. envers les différentes corrections qu'on a voulu apporter à *Amos* 7, 10-17) et d'Osée et surtout d'Isaïe, Jérémie et Ézéchiel ; un chapitre spécial est consacré aux prophéties du deutéro-Isaïe concernant Cyrus et à celles d'Aggée et de Zacharie concernant Zorobabel, que l'A. appelle « l'eschatologie actualisée ». Dans ses conclusions l'A. insiste sur le fait que les prophéties prédisent l'action d'un Dieu libre qui peut changer le cours des événements à cause du changement survenu dans l'attitude morale des hommes auxquels la prophétie est destinée ; ce n'est d'ailleurs pas la description précise des événements politiques futurs que le prophète a surtout en vue, mais le redressement moral du peuple (son retour vers Jahwé), et ce qui doit nous intéresser avant tout dans les prophéties, ce n'est pas tellement la question de leur accomplissement ou de leur non-accomplissement (question qui a été souvent âprement discutée entre les exégètes progressistes et traditionalistes), mais plutôt le sens religieux de leur message. L'A. conclut également que les prophéties politiques ne sont pas à séparer de la vision centrale des prophètes qui est d'ordre eschatologique, parce que, pour les prophètes, l'eschatologie et l'histoire se touchent. — La bibliographie est abondante ; elle contient surtout des travaux d'exégètes protestants de langue allemande et anglaise.
D. M. V. d. H.

Robert H. Pfeiffer. — History of New Testament Times. With an Introduction to the Apocrypha. Londres, Adam and Charles Black, 1949 ; in-8, XII-561 p., 30/-

Le professeur Pf. de la *Harvard University* nous présente ici une double étude. La première décrit les temps du N. T., c'est-à-dire l'histoire du judaïsme de 200 av. J.-C. à 300 après J.-C. ; elle est divisée en deux parties : 1) l'histoire politique, religieuse et littéraire du judaïsme palestinien (un grand nombre d'apocryphes palestiniens y sont examinés) ; 2) partie qui est de loin la plus longue, le judaïsme hellénistique : hellénisme en général, situation des Juifs dans les divers pays de la diaspora, littérature judéo-alexandrine.

La seconde étude est une introduction aux *Apocryphes* (deutéro-canoniques et III Esdras), dont on examine la composition, la date, l'auteur, la langue originale, l'enseignement religieux. Cette division de l'ouvrage en deux études a amené certaines redites. Nous nous permettons de faire une remarque qui ne touche pas directement le fond des problèmes traités, mais qui nous a été suggérée par les divers jugements de l'A. sur les exégètes catholiques : le Concile de Trente n'a pas enseigné l'inspiration de la Vulgate. Nous avons eu vaguement l'impression que l'A. le croit toutefois, mais nous n'avons peut-être pas bien compris toute sa pensée. — L'A. ne touche pas, ou à peine, la question de l'influence des milieux palestinien et hellénistique sur le christianisme naissant : la préface nous avertit que ce n'était pas là son intention. — Les positions critiques de l'A. nous semblent généralement plutôt modérées.

D. M. V. d. H.

Jean Daniélou. — Philon d'Alexandrie. (Coll. Les Temps et les Destins). Paris, A. Fayard, 1958 ; in-8, 216 p., 875 fr. fr.

Alors que des études très importantes sur Philon ont paru ces dernières années à l'étranger, le lecteur français n'avait plus vu d'ouvrage de quelque envergure consacré au penseur alexandrin depuis le beau livre où E. Bréhier, il y a quelque quarante ans, a exposé les idées philosophiques et religieuse de Ph. L'étude du P. D. répond donc a un besoin, et la collection dans laquelle est publié ce volume lui assurera une large audience auprès du public cultivé. Le principal mérite de ce livre, et il n'est pas mince, est, en effet, de donner une très brillante synthèse de toute la question philonienne en s'appuyant sur les travaux les plus récents (Goodenough, Völker, Wolfson sont constamment cités et discutés), mais aussi sur les découvertes de Qumrân qui nous permettent de mieux situer tout un aspect encore obscur du monde dans lequel se meut la pensée de l'Alexandrin. Ph. a connu et admiré les Esséniens et les Thérapeutes. Il a peut-être partagé leur vie. Notons en passant pourtant que le P. D. ne nous paraît pas toujours distinguer avec suffisamment de précision ces deux groupes d'ascètes (p. 42, 49, 117) et que certaines indications données à leur sujet sont peut-être un peu rapides (p. 17 : s'agit-il de vigile pascale chez les Thérapeutes ? Eusèbe l'a cru, mais là comme pour le reste, il semble avoir tiré des conclusions hâtives du *De Vita Contemplativa*). Trois bons ch. d'introduction retracent la vie de Ph., l'époque dans laquelle elle s'insère et plus particulièrement le milieu des exégètes

alexandrins auquel se rattache son œuvre. Mais le cœur de l'ouvrage du P. D. est formé évidemment par les pages attachantes qu'il consacre à la théologie et à la spiritualité de Ph. Sur un point particulièrement important l'A. opte formellement.

Il refuse la thèse de Wolfson qui voudrait réduire le Logos philonien à un concept équivoque, tantôt *νοῦς* divin, tantôt verbe créé, expression du monde intelligible, tantôt immanent aux créatures intellectuelles. Le P. D., à juste titre, y voit une hypostase (p. 154). A la manière qui sera celle d'Origène, le Logos est *θεός* par opposition à *ὁ θεός* (p. 156), hypostase divine manifestée dans la création : *τόπος*, *σφραγίς*, *δεσμός*, autant d'expressions auxquelles fera écho la tradition chrétienne. Toutefois le P. D., qui caractérise si nettement l'hypostase du Logos, croit pouvoir affirmer que le monde divin comprendrait pour Ph. deux perspectives qui tout en se recoupant, ne se recouvriraient pas pour autant : celle de l'essence divine et des puissances et celle de l'Être et du Logos (p. 162). On peut douter pourtant que dans la pensée de Ph. il y ait eu cette sorte de double hiérarchie. Il connaît les puissances divines, et parmi elles, les deux premières qu'il met en relief sont nettement distinctes du Logos, mais se situent-elles absolument sur un autre plan ? D'autre part, y a-t-il vraiment chez Ph. une conception équivoque des *δυνάμεις* ? Pour le P. D., alors que le Logos sous ses divers aspects ne serait qu'une même hypostase, la notion de puissance recouvrirait deux réalités distinctes : les attributs divins et les archétypes intelligibles de la création, l'esprit humain ne pouvant saisir que ces derniers (p. 153). Je ne crois pas que l'on puisse ainsi refuser la position de Wolfson au sujet du Logos, tout en l'acceptant pour les puissances ; bien que distinctes, les deux perspectives sont trop intimement liées (cf. v. g. *Cher.* 27-30). D'autre part, même si l'on n'admettait l'opinion de l'A. concernant l'équivocité des *δυνάμεις* cela ne permettrait pas pour autant d'écrire sans plus que « Philon ignore le dédoublement de la nature divine qu'a enseigné Palamas et son œuvre », car le problème resterait entier pour la conception philonienne du Logos. De plus y-a-t-il vraiment intérêt à faire intervenir Palamas dans le débat (ici et p. 209) ? La perspective de l'hésychaste est assez différente, puisqu'il s'agit chez lui d'*ἐνέργειαι* divines communiquées à l'homme dans la grâce incréée. L'A. écrit enfin (p. 209) que Palamas « reviendra à la thèse philonienne » abandonnée par les Pères. N'est-ce pas là contredire ce qui a été avancé p. 153 ? On est en droit de penser que sur toute cette question le dernier mot n'est pas dit. Il faut attendre d'abord pour Palamas les importantes publications qu'annonce J. Meyendorff. Il faudra ensuite que la dépendance des Pères, en particulier celle d'Irénée, par rapport à Ph., et les relations de Ph. lui-même avec la théologie juive aient été étudiées de façon approfondie. Ce dernier point surtout n'a pas encore reçu le traitement qu'il mérite. Dans le présent livre, le P. D. aborde à peine le problème. P. 129 on nous dit, par ex., que l'interprétation allégorique de la Bible en mythes cosmogoniques par les Juifs alexandrins est antérieure à Ph. Ce qui est possible, mais le seul texte allégué est Josèphe, *Bell. Jud.* V, 5, 4. De plus p. 151, n. 1, l'A. indique que « dans le judéo-christianisme, les deux *chérubins* (ou les deux *séraphins*) seront interprétés du Verbe et de l'Esprit-Saint. Il semble que ceci suppose une source palestinienne commune et non une dépendance par rap-

port à Ph. » et il renvoie à son ouvrage sur la théologie du judéo-christianisme. *Irénikon* présentera bientôt à ses lecteurs un compte rendu de cet important travail ; on y discutera alors l'assertion du P. D., mais nous tenons à noter tout de suite qu'en l'absence de toute source palestinienne antérieure à Ph., nous maintenons, jusqu'à preuve du contraire, que c'est bien l'œuvre philonienne qui nous paraît à l'origine de cette interprétation. Il est un dernier point sur lequel l'analyse du P. D. retient légitimement notre attention, c'est sur le caractère purement gratuit de la *συγγένεια* qui relie l'homme à Dieu (p. 174 s.). L'A. insiste avec raison sur cette dépendance perpétuelle de l'homme vis-à-vis de la grâce de Dieu (p. 207). Ce trait de la mystique de Ph. en fait réellement un précurseur des grands spirituels chrétiens et l'enracine profondément dans le donné biblique. L'A., spécialiste de S. Grégoire de Nysse, était particulièrement à même d'en traiter et il le fait avec talent. D. E. L.

Hans Lietzmann. — Kleine Schriften. T. I : Studien zur Spätantiken Religionsgeschichte. T. II : Studien zum Neuen Testament. Hrsggben von K. ALAND. (Coll. Texte und Untersuchungen, 67, 68). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, X-486 p. et XIV planches h.-t. + 303 p., 47 + 26 DM.

K. Aland qui a pris en main la direction des célèbres T. U. avec Eltester et Klostermann, consacre trois vol. de cette coll. à la mémoire de H. L. Ces vol. projetés il y a plus de dix-sept ans, du vivant de H. L., comme *Festgabe* pour son 70e anniversaire, devaient rassembler les études les plus importantes de l'illustre érudit dispersées au cours de sa carrière dans une multitude de périodiques difficilement accessibles. On sait en effet que l'esprit encyclopédique du savant allemand a abordé les problèmes les plus divers concernant le monde antique et les origines chrétiennes. Des trois vol. projetés par K. A., deux ont déjà paru. Le premier est consacré à différentes questions en rapport avec le christianisme primitif et avec les techniques auxiliaires de l'histoire ancienne : chronologie, papyrologie, épigraphie. Ne pouvant donner ici qu'une idée fort sommaire du contenu très riche de ce recueil, où après tant d'années les matériaux accumulés par H. L. ont conservé presque toujours leur valeur, choisissons quelques études plus significatives. La première tout d'abord : *Das Problem der Spätantike*, où l'A., à propos de deux paires de bas-reliefs distants de deux siècles, les célèbres marbres de Trajan et ceux de l'arc de Constantin, étudie les influences qui ont joué sur un thème iconographique, symbole de l'évolution de la culture gréco-romaine vers la civilisation byzantine. Avec la finesse d'analyse qui lui était coutumière, H. L. refusait les solutions à l'emporte-pièce à la Strzygowski, pour montrer avec infiniment de nuances qu'à côté d'influences orientales possibles, il y a une loi de développement interne de la culture chrétienne dans le monde romain qui en a fait quelque chose d'essentiellement *sui generis*. On relira aussi avec plaisir l'étude si loyale qu'il écrivit en 1936 pour compléter ses recherches sur le martyre de Pierre et de Paul à Rome. H. L. a aussi consacré une bonne part de son activité à l'étude des papyrus d'Iéna ; on sera heureux d'avoir ainsi commodément sous la main la reproduction de son travail de restitution de l'important fragment de l'*Adv. Haer.*, III, 9 d'Irénée, reproduit, mais sans les conjectures de H. L., dans le Lexique de D. Reynders. — Le second volume est consacré

aux études néo-testamentaires. De ces pages, un bon nombre nous mettent en main le dossier de la controverse sur la valeur de l'analyse phonétique d'un texte comme méthode critique pour le dépistage des interpolations. D'autres, d'un intérêt toujours actuel, traitent de la genèse du N. T. et de l'histoire du texte paulinien. Où l'on sent que l'A. se retrouve de plain-pied dans son domaine, c'est dans l'étude des papyrus dont la découverte émut entre les deux guerres le monde des exégètes. Les brèves mais substantielles notices consacrées à la coll. Chester-Beatty gardent un intérêt toujours actuel. Il nous reste à souhaiter la prompte parution du troisième volume consacré à la liturgie et aux symboles de foi qui retiendra davantage encore peut-être l'attention des spécialistes. D. E. L.

St. Cyprian. — The Lapsed. The Unity of the Catholic Church. Translated and Annotated by M. Bévenot, S. J. (Ancient Christian Writers, 25). Westminster, Maryl., The Newman Press; Londres, Longmans, 1957; in-8, 134 p., 21/–

Origen. — The Song of Songs, Commentary and Homilies. Translated and Annotated by R. P. Lawson. (Même coll., 26). Ibid., 1957; in-8, 386 p., 21/–

St. Methodius. — The Symposium. A Treatise on Chastity. Translated and Annotated by H. Musurillo, S. J. (Même coll., 27). Ibid., 1958; in-8, 250 p., 21/–

Le P. Bévenot est bien connu par ses travaux sur S. Cyprien, et spécialement sur son *De Ecclesiae Unitate*. Le traité *De Lapsis* et celui sur l'unité de l'Église sont à rapprocher l'un de l'autre, non seulement parce qu'ils sont contemporains, mais aussi parce que, envoyés tous deux à Rome en même temps, la question s'est posée d'une seconde recension du fameux chapitre IV du second, qui a fait couler tant d'encre sur l'histoire de la primauté romaine. Le P. B. donne les deux versions en parallèle, et les notes copieuses relatives à ce chapitre (pp. 102-105) situent à nouveau le débat. On sait qu'il tient les deux versions comme étant de l'évêque de Carthage, et qu'il a toujours refusé de voir une différence profonde entre l'un et l'autre texte. Il faudrait ajouter à sa bibliographie l'étude du P. Camelot, O. P., *Saint Cyprien et la Primauté*, parue dans *Istina* en 1957, pp. 421-434.

La traduction anglaise du grand Commentaire et des Homélies d'Origène sur le Cantique des Cantiques nous prouve que la collection *Ancient Christian Writers* s'intéresse aussi aux commentaires patristiques des Écritures. C'est la première de ces œuvres qui y paraît, mais on ne peut que souhaiter que la liste s'allonge. Comme le fait remarquer M. Lawson, c'est la première fois que le grand Commentaire est traduit dans son entier dans une langue moderne. Plus de cinquante pages de notes précieuses, illustrant le texte par beaucoup de recours à la littérature patristique et juive ainsi qu'à de nombreuses études modernes, forment un cadre riche au texte du grand docteur alexandrin. — Dans la traduction des Homélies, l'éditeur aurait pu profiter avantageusement de plusieurs améliorations pertinentes que suggéra naguère M. Nautin à notre édition française de ce même texte dans la collection *Sources chrétiennes*. Cfr *Rev. d'Hist. ecclés.*, XLIX (1955), pp. 540-542.

L'Introduction que le P. Musurillo nous a donnée pour le *Symposium*

de Méthode est à la fois une des meilleures qu'on puisse trouver dans la collection *A. C. W.*, dont les prolégomènes sont généralement très succincts, et une mise au point des plus claires et des mieux réussies des questions relatives au mystérieux auteur. La présente édition du *Banquet* est sans doute la plus parfaite qu'on nous ait donnée depuis celle de Bonwetsch, dans le *Corpus* de Berlin, qu'elle ne remplace évidemment pas, puisqu'elle n'est qu'une traduction, mais qu'elle complète admirablement.

D. O. R.

Eustathius. — Ancienne version latine des neuf Homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Édition critique avec prolégomènes et tables par E. Amand de Mendieta et S. Y. Rudberg. (Texte und Untersuchungen, 66, V, 11). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, LXIV-132 p., DM 25.

Cette édition de l'ancienne version latine des homélies sur l'Hexaéméron de S. Basile se présente ici comme une publication préparatoire, qui devait « en bonne méthode » précéder l'édition critique des homélies du grand Cappadocien, à laquelle travaillent les AA. pour le *Corpus* de Berlin. D'après les recherches de B. Altaner, le traducteur de S. Basile serait non pas un Africain comme on l'a cru, mais probablement un Italien, et son travail, que S. Augustin a eu entre les mains, a dû être achevé vers l'an 400. Malgré ses déficiences et ses lacunes, le texte latin d'Eustathius, écrit vingt ans après la mort de S. Basile, est un témoin précieux par sa littéralité du texte basilien original, et peut servir de point de repère pour la critique textuelle du grec. Les éditeurs n'ont pas cru devoir utiliser tous les manuscrits, mais se sont reportés aux meilleurs pour leurs collations. On trouvera (p. LX) la liste de ceux qu'ils ont cru pouvoir négliger. Les 53 p. d'introduction ne visent que l'établissement du texte par la tradition manuscrite des cod. utilisés, travail qui est poussé jusqu'à l'acribie la plus rigoureuse. Un index scripturaire, une table des *hapax legomena* et des mots rares termine l'opuscule. D. O. R.

Corpus Christianorum. Ser. lat., t. 117. Turnhout, Brepols, 1957 ; in-8, XXXII-692 p.

Ce t. 117 de la collection *Corpus Christianorum* comprend tout d'abord la première édition critique du *Liber Scintillarum* attribué au moine Defensor de Ligugé, qui dut l'écrire vers le milieu du VIIIe siècle. Cet ouvrage est un florilège de sentences scripturaires sur les principales vertus chrétiennes et monastiques, groupées en 73 chapitres (autant qu'en contient la Règle bénédictine), et illustrées d'autres sentences correspondantes extraites des œuvres des Pères connus alors. On ne possédait jusqu'à présent de cet opuscule qu'un seul texte publié par Mabillon, et reproduit dans la P. L. 88, 598 sv. L'édition actuelle, due à dom Rochais, moine de Ligugé, est faite avec tout le soin que la plus rigoureuse application peut apporter à ce genre de travail : apparat critique exhaustif et tables extrêmement complètes, comme tout ce qui est entrepris par les éditeurs du *Corpus*. Une introduction de 25 p. situe l'œuvre et fait l'histoire du texte. Viennent ensuite dans le même volume divers opuscules publiés jadis en édition critique dans les MGH, par

les soins de W. Arndt, B. Krusch, W. Gundlach et L. Traube : les *Lettres* et la *Vie* de Didier de Cahors, les *Epistulae Austrasiacae* et, dans les appendices, le *Testament* de Remy de Reims et celui de Léodegar d'Autun. Ces opuscules sont repris tels quels aux volumes des MGH. D. O. R.

O. Cullmann. — La Tradition. (Cahiers Théologiques, 33). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-8, 56 p.

M. C. reproduit ici ses études parues antérieurement sur la tradition, en tenant compte des remarques qui ont été faites, en particulier par le R. P. Daniélou. Dans la première, il montre que c'est le Kyrios lui-même qui préside à la transmission de la tradition apostolique. Dans la suivante, M. C. s'efforce de prouver que l'unicité de l'apostolat entraînerait une différence essentielle en tant que norme et autorité entre cette tradition et la tradition ecclésiastique postérieure. On peut craindre que M. C. ne mésestime l'action de l'Esprit actualisant dans l'Église la tradition apostolique sans lui porter ombrage. Il nous paraît que l'A. continue à entendre la « tradition » d'une manière trop purement historique. Enfin au sujet de la troisième étude, la formation du canon et de la *Regula fidei* au IIe siècle, n'entraîne pas les conséquences envisagées par l'A. Il était certes indispensable de fixer une Écriture, mais l'Église dialogue avec cette dernière. S'il y a « contrôle de la tradition ecclésiastique par l'Écriture avec l'assistance du Saint-Esprit », il faut ajouter que ce dernier garde l'Église de l'erreur quand elle parle par l'unanimité de ses évêques et interprète ainsi aussi bien l'Écriture que la *Regula fidei*. Cette *Regula* elle-même ne saurait résoudre des problèmes essentiels, comme par exemple les problèmes trinitaires dont la solution a été admise par toute l'Église, y compris les Réformateurs. Au IIe siècle, il y a non seulement le Canon et la Règle de la foi, mais aussi l'épiscopat dont le rôle est déjà clairement précisé par un Irénée. D. H. M.

John T. Martin. — Christ our Passover. The Liturgical Observance of Holy Week. (Coll. Studies in Ministry and Worship). Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 94 p., 8/—

Cette petite plaquette se compose d'une section centrale où sont imprimés une série d'offices pour la Semaine Sainte. Autour de ce noyau se groupent un assez long exposé sur le sens de la commémoration liturgique en général et de chacun des offices en particulier, trois sermons pour les jeudi et vendredi saints et la vigile pascale, enfin une note sur l'autorité, grande difficulté dans l'Église anglicane. Les offices s'inspirent de ceux du rite romain sans les imiter servilement. Nous sommes heureux de relever dans l'introduction écrite par M. M. une profonde compréhension du sens théologique et de la signification pastorale des célébrations liturgiques. La collection « œcuménique » dirigée par le professeur G. W. H. Lampe se propose comme but la présentation de suggestions qui, ayant été déjà mises en pratique, puissent fournir des éléments de solution aux problèmes présentés par la vie, le culte et la mission de l'Église chrétienne aujourd'hui. D. G. B.

A. Allan McArthur. — The Christian Year and Lectionary Reform. Londres, SCM, 1958 ; in-8, 160 p., 25/—

Les lecteurs d'*Irénikon* se souviendront du volume précédent que donna le Dr. McA. sur l'*Evolution of the Christian Year* (XXVII, 1954, p. 101). Continuant dans la même ligne, l'A. divise le présent ouvrage en quatre parties. D'abord le principe : la proclamation ordonnée de la Parole de Dieu tout au long de l'année chrétienne (à remarquer que le concept même d'année chrétienne a été pendant des siècles une hérésie papiste dans cette Église d'Écosse à laquelle appartient l'A., Église qui jadis ne voulait pas entendre parler d'une fête de Noël !) ; vient ensuite une étude historique sur la structure des anciens lectionnaires et leurs développements. La troisième partie explique la structure du lectionnaire adopté par M. McA. dans son église paroissiale, et la quatrième donne les tables complètes et détaillées des péricopes. Le livre est un témoin important des progrès marqués par le mouvement liturgique en milieu réformé. D. G. B.

Anton Burghardt. — Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus. (Handbuch der Moraltheologie, Band X). Munich, Max Hueber, 1955 ; in-8, XII-238 p.

Le sous-titre : « Du contrat de travail au droit de copropriété » exprime mieux le contenu de l'ouvrage. L'A. est un économiste qui connaît les problèmes du monde industriel par sa propre expérience. En fait, le grand mérite de ce manuel de morale édité sous la direction du prof. Reding est de ne pas se cantonner dans les aspects purement théologiques. Ainsi nous n'y trouvons pas de théologie de la propriété ; par contre on y ressent l'énorme bienfait d'un exposé méthodique de ce point saillant de notre morale concernant la répartition de la richesse du seul point de vue économique. Cet ouvrage lu, on n'en arrive nullement à une solution efficace mais on voit du moins la complexité que présentent les solutions « idéales » dans les camps sociaux et économiques. L'A. en effet repousse ce qu'il appelle un « Methodenmonismus ». En marge de cette étude, existe le problème anthropologique que l'A., en raison des limites qu'il s'est imposées, ne fait qu'effleurer mais dont il signale l'énorme importance. On peut juger des mesures à leurs effets, mais comme on a affaire à des hommes, il y a toujours des imprévus. Quel sera par exemple le comportement comme propriétaires de ceux qui n'ont jamais possédé ? « Tout au plus peut-on s'approcher d'une idée ». Telle est la conclusion de l'A. D. J. E.

The Springs of Morality. A Catholic Symposium. Londres, Burns and Oates, 1956 ; in-8, VIII-328 p., 30/—

Cet ouvrage réunit des conférences faites à l'Abbaye de Downside en 1955. Le tout se présente à peu près comme une encyclopédie relative aux influences qui peuvent s'exercer sur l'homme moderne dans sa décision concernant la moralité d'un objet. Ces contributions ont été écrites en vue d'un dialogue ; aussi le lecteur s'y sent-il doublement intéressé. Quatre subdivisions, encadrées par deux brèves études philosophique

et théologique traitent : a) des apports historiques : Bible, antiquité gréco-romaine, moyen âge ; b) des apports scientifiques : psychologie, médecine et économie politique ; c) des problèmes concrets : éducation, sexualité, entreprise économique ; d) des attitudes et systèmes : écrivains, confesseurs, non-chrétiens. Tous les articles mériteraient d'être signalés, aussi est-il difficile d'en relever plus particulièrement l'un ou l'autre. On peut s'étonner de trouver la Bible comme facteur historique mêlé à d'autres, mais, en pareille matière, toute subdivision reste artificielle. Remarquons dans la partie historique une étude par Frances Brice sur les protestants anglais, c'est-à-dire les non-conformistes. La quatrième partie comporte la contribution d'un prince africain sur le sens moral dans ses tribus et un article confrontant cette morale avec l'œuvre missionnaire ainsi qu'un excellent article sur la morale bouddhiste. Si toutes ces études ne nous engagent pas à des considérations profondes, du moins nous font-elles connaître des attitudes différentes prises par des hommes comme nous, placés devant la décision capitale entre le bien et le mal. D. J. E.

Karl Hermann Schelkle. — Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. Fribourg-en-Br., Herder, 1957 ; in-8, 138 p.

A l'occasion de ses vingt-cinq ans de prêtrise, l'A., qui est professeur de théologie néo-testamentaire à l'université de Tubingue, nous donne une théologie du sacerdoce fondée uniquement sur la sainte Écriture. Malgré ses qualités scientifiques, dues à la grande érudition de l'A., et la richesse des idées, cet ouvrage possède un style très simple et direct, ce qui en fait un excellent livre de spiritualité biblique et sacerdotale. (On sent tout de suite que l'A. a l'expérience du ministère des âmes). L'ouvrage analyse la vocation et le rôle des apôtres, dont les prêtres — leurs successeurs — doivent imiter l'exemple. On pourrait faire remarquer que les vrais successeurs des apôtres sont les évêques, dont les prêtres ne sont que les aides. Mais cette remarque ne veut nullement déprécier la valeur de l'ouvrage. D. M. V. d. H.

O. Hophan. — Die Engel. Lucerne, Räber, 1956 ; in-8, 368 p., 17 pl., 22,80 fr. s.

Voici un ouvrage de spiritualité traitant des anges, écrit avec beaucoup de lyrisme. Ce caractère poétique ne doit pas faire déprécier son contenu qui reflète la doctrine de l'Écriture Sainte, des Pères et des grands théologiens. Il ne faut naturellement pas exiger de l'A. la précision exégétique et historique qu'on est en droit d'attendre d'un professionnel. L'ouvrage a été écrit pour le grand public, non pour les spécialistes. L'A. parle de la nature des anges, de leur rôle dans l'histoire du salut et dans la vie des fidèles. Remarquons que l'indication des citations scripturaires est quelquefois inexacte. L'ouvrage est illustré de nombreuses reproductions parmi lesquelles les divers pays et les divers époques, même l'époque moderne, sont assez bien représentés.

D. M. V. d. H.

The Private Prayers of Lancelot Andrewes. Ed. by Hugh Martin. (Coll. A Treasury of Christian Books). Londres, SCM, 1957 ; in-12, 126 p., 8/6.

Les prières privées de cet évêque anglican mort en 1626 sont depuis longtemps célèbres. Leur auteur a fait ces notes personnelles à partir de l'Écriture Sainte et des anciennes liturgies. La traduction est celle de Newman à peine modifiée pour la 1re Partie, celle de J. M. Neale pour la 2e. De rares notes en bas de la page expliquent les passages obscurs. Celle de la p. 66 n'est certainement pas exacte. Le contexte est le suivant : la litanie d'une communauté monastique qui, matin et soir, prie pour tous ceux qui lui sont unis à un titre quelconque. Ici il s'agit bel et bien des « pères et frères absents... de cette sainte solitude ». — Cet exemple classique de la *pietas anglicana* a fait ses preuves, toute recommandation serait superflue. D. G. B.

Novum Glossarium mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC edendum curavit Consilium Academiarum consociatarum. **L.** Huic fasciculo conficiendo praefuit Franz Blatt Universitatis Arhusiensis professor. Hafniae (Copenhague), Munksgaard, 1957 ; in-4, 232 col.

Index Scriptorum mediae Latinitatis ab anno (...) qui afferuntur in Novo Glossario ab Academiis consociatis iuris publici facto. Ibid., 194 p., 90 cour. dan.

Voici les prémices de ce qu'on appellera sans doute le nouveau Du Cange. Faisons remarquer que l'éditeur appelle son travail provisoire, que les limites temporelles assignées à ce glossaire (800-1200, soit 400 ans) sont très restreintes ; notons ensuite que, autant que nous avons pu le remarquer, la littérature liturgique brille dans ce glossaire comme dans ses prédécesseurs par son absence presque totale : si on trouve l'*Ordo eccl. Mediol.*, on cherchera en vain un quelconque *Ordo Romanus* ou Sacramentaire. La littérature monastique n'est pas non plus très abondante. A-t-on dépouillé la *Regularis Concordia* ? Il semble que non. On ne trouve que trois Coutumiers cités dans la liste des AA. Tout cela fait, entre autres désavantages, que les bénédictins devront continuer à chanter l'hymne de saint Jean-Baptiste sans savoir ce que signifie le mot *livione* dans le vers *Mentibus pulsa livione puris* (à moins de deviner que *livio* soit une variante pour *luvio* qu'ils trouveront dans ce *Nov. Gloss.*). Peut-être pourra-t-on conclure que le but de cette entreprise est de renseigner le lecteur des belles lettres de l'époque. Fermons la partie négative de cette notice en signalant que les quantités des voyelles ne sont pas marquées — ce serait impossible pour les mots « barbares », soit ; mais pour les autres ? —, et que les indications grammaticales sont données dans le même italique qui sert à traduire le mot recherché. Ceci prête à confusion au début. Du côté positif, point n'est besoin de souligner combien cet instrument de travail sera indispensable pour tout étudiant de l'époque. Il y trouvera renseignés les vocables les plus extraordinaires. Les équivalences des termes latins et les notes grammaticales ou autres sont rédigées en français. Félicitons l'Union académique internationale, félicitons tout particulièrement M. le professeur Blatt qui a eu l'honneur de signer ce premier fascicule paru. — L'*Index Scriptorum* contient le répertoire des AA. et documents cités. D. G. B.

Walter Bauer. — Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften d. NT u. d. übrigen urchristl. Literatur. Fasc. 3, 4 et 5 : *διελέγχω—μαθητής*. Berlin, Töpelmann, 1957 ; in-4, p. 386-959, DM 7,80 le fasc.

Pour la troisième fois *Irénikon* a le plaisir de présenter la suite des fascicules de ce précieux lexique dans sa cinquième édition. En effet, à mesure que le travail avance, on constate le grand sérieux avec lequel il est fait. Les articles sur les prépositions (nombreux dans le fasc. 3), si difficiles à rédiger, sont ici cependant très faciles à consulter. On retournera avec intérêt au mot *κύριος*. L'A. se garde bien de créer une clarté qui n'est pas rendue par les textes. A l'occasion il justifie ses options orthographiques en renvoyant à la littérature. Bien rares doivent être les articles où on n'apprend pas quelque chose de nouveau sur le sens d'un mot plus ou moins bien connu déjà. Souhaitons un rapide achèvement, car avec le 5e fasc. la moitié de l'ouvrage complet a paru.

D. G. B.

Annuaire scientifique. — *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*. Éd. sous la direction du prof. G. Zoras. Athènes, 2e période, t. VII, 1956-1957 ; 2e période, t. VIII, 1957-1958 ; in-4, 550 et 590 p.

Il s'agit ici de l'annuaire scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes. Les professeurs et les chargés de cours, de même que des érudits étrangers y publient des articles et des recherches. On trouve ainsi dans ce bulletin des informations relatives à l'histoire, à l'enseignement, aux problèmes de la philologie classique et moderne, à la liturgie et à l'activité en général de la Faculté. Dans le VIIe tome, nous voudrions attirer l'attention spécialement sur les articles suivants : N. B. Tomadakis, *Athènes était-elle barbare sous Michel Choniatis?* (p. 88-109). Une question très intéressante est traitée dans cette étude : l'A. soutient la thèse que pendant l'époque de Michel Choniatis (vers la fin du XIIe siècle) Athènes n'était pas du tout barbare, malgré l'opinion de ce métropolite et des savants contemporains qui se basent sur lui. Il essaye de prouver au contraire qu'Athènes — tout comme les autres villes de l'empire — était fondamentalement chrétienne. Selon l'opinion de T., l'interprétation fausse des discours du métropolite d'Athènes provient de ce que Choniatis, s'intéressant surtout à l'époque classique, espérait à son arrivée à la métropole trouver la ville et ses habitants exactement comme ils étaient au Ve siècle av. J.-C. Témoin ses discours, lesquels, notons-le bien, étaient difficiles à saisir et à ce point farcis de références à la mythologie païenne, que ses ouailles ne le comprenaient pas. K. Vourveris, *L'Éducation classique, grande inquiétude de la pédagogie de nos jours* (p. 110-126) ; J. Theodorakopoulos, *La notion de la liberté grecque* (p. 255-269) ; G. Zoras, *La polémique philologique de Therianos et Kalvos* (p. 480-522). (L'A. publie en italien avec traduction néo-grecque des lettres relatives au sujet traité).

Mentionnons les articles suivants du VIIIe tome : G. Th. Zoras, *Dionysios Solomos, poète national de la Grèce moderne* (1798-1857) (p. 11-31) (panégyrique tenu à l'occasion du centenaire de la mort du poète national grec) ; G. Kourmoulis, *La bataille de Crète comme épilogue de l'épo-*

pée albanaise (p. 143-156) (discours prononcé à l'Université lors de la fête nationale du 28 octobre. L'A. exalte la contribution gigantesque et la grandeur du peuple crétois et des panhellènes pendant la dernière défense de la terre grecque en mai 1941) ; N. TOMADAKIS, *L'épigramme funéraire d'Agathias le Scholastique à sa mère* (l'A. examine une épigramme du poète Agathias (VIe s. ap. J.-C.) en la comparant à d'autres plus anciennes) ; N. TOMADAKIS, *Invocations des Byzantins aux Muses et aux Saints* (p. 162-166) (invocations des poètes byzantins dans leurs poèmes en relation avec les invocations semblables des poètes anciens ; en premier lieu avec ceux des hymnes homériques et orphiques) ; N. EXARPOULOS, *L'enseignement de la langue maternelle et les travaux de la nouvelle commission de l'Éducation* (p. 189-217) (problème de l'enseignement de la langue moderne dans les écoles. L'A. soutient que seule doit être enseignée la langue *καθαρεύουσα* qui possède une grammaire et une syntaxe parfaites et seule est capable d'exprimer toutes les notions et pensées de l'homme contemporain) ; J. KALITSOUNAKIS, *Les tentatives de rappeler à la vie les études classiques en Grèce depuis la libération* (p. 324-450) (étude très intéressante à cause des informations qu'elle donne sur le mouvement philologique en Grèce depuis la libération du joug turc jusqu'à nos jours. Elle fournit des biographies succinctes sur les philologues grecs, énumère leurs œuvres et donne des notes bibliographiques très utiles).

A. K.

II. HISTOIRE

Jean Colson. — Les Fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. Paris, Desclée de Brouwer, 1956 ; in-8, 376 p.

Cet ouvrage de seconde main, mais intelligemment orchestré, retrace les diverses étapes de l'évolution qui relie les Apôtres à la hiérarchie de l'Église du second siècle. Il s'insère, grâce à d'abondantes citations, dans la problématique ouverte par certains ouvrages récents tels que le *Saint Pierre* d'O. Cullmann, l'*Institution et l'Événement* de J. L. Leuba, les *Jalons* du P. Congar, une partie de la littérature autour des manuscrits de la Mer Morte. La contribution très remarquée de G. Dix dans *Apostolic Ministry* est citée par pages entières sans que l'A. remonte à d'importants travaux antérieurs ou ne prenne du recul par rapport à certaines thèses du liturgiste anglican, notamment la distinction entre l'évêque local, président du presbytérium, et l'évêque régional, successeur d'apôtre. On notera cependant une excellente mise au point à propos des *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* où l'A. retrouve, peut-être à son insu, la position médiane de certains érudits d'Outre-Manche du XIXe et du début du XXe siècle. L'A. ne semble pas connaître les récents ouvrages d'Ehrardt et von Campenhausen. La bibliographie abondante mais très négligée (M. Griffe écrirait en 1888 dans la ZKTh !) paraît l'effet du hasard. Pourquoi M. C. traduit-il *κυβερνήσεις* par « pilotes », expression qui revient même dans le titre d'un chapitre ? P. 285, l'A. reproduit, pour l'ordination des évêques chez Hippolyte, le texte latin donné dans « Sources Chrétiennes » et où il manque une ligne. Tel qu'il est, cet ouvrage possède cependant de très grandes qualités. Non seulement il abandonne résolument une présentation ana-

chronique encore trop courante, mais, malgré certaines faiblesses, il contient de fort bonnes pages et fait un réel effort pour rencontrer les préoccupations de la théologie moderne, notamment en matière d'Église locale. Il est au surplus très stimulant et pose au moins des problèmes intéressants. Nous ne voyons pas son équivalent en français. D. H. M.

N. P. Delialis. — *Συλλογὴ παλαιοχριστιανικῶν καὶ μεταγενεστέρων Μνημείων τῆς δημοτικῆς βιβλιοθήκης Κοζάνης.* Thessalonique, 1955 ; in-8, VIII-32 p., 20 pl.

L'A. nous fait ici une simple description d'objets de la chrétienté primitive et de l'époque post-byzantine (70 pièces) : objets de marbre et de bois, inscriptions, icones, sceaux, vêtements liturgiques, firmans des sultans, etc. Tout cela fut trouvé dans le département de Kozani et est conservé aujourd'hui au musée local de la bibliothèque municipale. Des notes brèves expliquent l'origine et le sort de ces objets. On trouve souvent des références à des textes et des personnes en relations avec ces choses. L'A. nous fournit une bibliographie à jour. Monographie bien imprimée — signe du respect avec lequel les objets ont été recueillis et conservés. A. K.

Dom Philibert Schmitz. — Histoire de l'Ordre de Saint Benoît, t. VII. Éd. de Maredsous, 1956 ; in-8, 550 p.

Ce septième et dernier volume de la monumentale histoire de D. Ph. Schmitz comporte tout d'abord, en 350 p., tout ce qui concerne les moniales, dont il n'avait pas été question dans les tomes précédents. L'article « Bénédictines » de D. Schmitz, paru dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* a été ici complètement refondu. Contrairement à ce qu'il avait fait pour l'histoire de l'Ordre masculin, l'A. est parti ici de la toute première pratique de la virginité dans l'Église : « Histoire des moniales depuis les origines jusqu'à nos jours ». Le 1er livre, « Histoire externe » retrace le développement des institutions féminines en parallèle avec l'évolution du monachisme proprement dit. (Notons les pages curieuses sur les monastères doubles et sur les recluses). Il en résulte une synthèse inattendue des deux ordres, qui est agréable à lire et très éclairante. Le 2e livre, « Histoire interne » traite successivement des institutions, des différentes activités (économiques, charitables, intellectuelles, artistiques), et enfin de la spiritualité. Les paragraphes qui correspondent aux temps modernes ne sont souvent que des nomenclatures. Cette histoire très difficile à écrire étant donné l'éparpillement des sources, est la première qui nous soit donnée des ordres monastiques de femmes, encore que l'A. n'ait pas considéré les branches féminines des réformes (cisterciens, camaldules, vallombrosains, etc) sur lesquelles il y aurait beaucoup à dire. Elle a néanmoins un très grand mérite.

Les tables générales des sept tomes forment la seconde partie de ce volume (près de 200 p.). Elles ont été établies par plusieurs collaborateurs sous la direction de D. G. Ghysens : Table des matières, Table analytique, Table des noms propres. Inutile de dire qu'elles rendront le plus grand service ; elles étaient attendues depuis longtemps. Sans elles en effet, l'ouvrage était d'un maniement difficile. D. O. R.

Nicolaus de Cusa. — De Pace Fidei. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, O. S. B. (Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl. III). Université de Londres, Institut Warburg, 1956 ; in-4, LIV-136 p., £ 2.10.0.

Le *De Pace Fidei* de Nicolas de Cuse est de ces opuscules qui furent publiés au lendemain de la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, au moment où la crainte d'une conquête de l'Occident créait partout une psychose d'inquiétude profonde. L'A. propose, pour apaiser les luttes religieuses, une entente générale sur les principes de toutes les religions. A cette fin, il met en scène d'une manière extrêmement vivante une réunion de congressistes venus de partout à Jérusalem. Le Verbe lui-même préside les séances, aidé des SS. Pierre et Paul. Les sages de toutes les nations, amenés par les anges, y font l'exposé de leurs problèmes et, après discussion, reconnaissent finalement qu'une tolérance très large concernant les rites arriverait à mettre tout le monde d'accord, et à faire régner une paix universelle. De cet opuscule, qui avait été imprimé quatre fois aux XVe et XVIe siècles, les éditeurs d'aujourd'hui nous donnent ici un texte critique, élaboré par une étude très minutieuse de la tradition manuscrite. Une belle préface latine de 44 p. situe l'œuvre dans son cadre historique et donne tous les renseignements relatifs aux sources.

D. O. R.

É. Tsakopoulos. — *Περιγραφικὸς Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, t. II : mss. du monastère de la Ste-Trinité de Chalki. Istamboul, Typogr. patriarch., 1956 ; in-8, 169 p.

Il s'agit ici du 2e tome du catalogue des mss. de la bibliothèque du patriarcat œcuménique. L'A. décrit 138 mss. (dont beaucoup sont très anciens, par exemple du IXe et Xe s.) qui appartenaient auparavant au monastère de la Sainte-Trinité de Chalki, et qui contiennent pour la plus grande partie des matières liturgiques et ecclésiastiques. La description est brève mais claire et suit cet ordre : *a*) cote, *b*) dénomination, espèce, *c*) siècle, *d*) caractéristiques, *e*) contenu (l'A. donne seulement le titre, mais quelquefois aussi les *incipit*). Parfois nous recueillons aussi des informations sur le texte.

A. K.

The Chronicle of Convocation. II.-4. October 1956 ; II.-5. May 1957 ; II.-6. October 1957. Londres, SPCK, in-8, 3/- chaque tome.

Les principales matières traitées sont, d'abord, la révision du droit canon et ensuite les questions pastorales se rattachant à l'administration du baptême et au problème des personnes remariées après un divorce civil. Toutes ces questions ont suscité pas mal d'interventions qu'on peut lire ici *in extenso*. On peut aussi — et c'est beaucoup plus instructif — saisir sur le vif et suivre de près le fonctionnement d'un système synodal. Ce fonctionnement est lourd, compliqué, peu pratique, lent... mais il a l'énorme avantage de traiter les hommes comme des majeurs, des êtres responsables et capables de se gouverner. On constate que les opinions des membres de la Convocation varient beaucoup sur toutes les questions que nous avons nommées.

D. G. B.

Søren Holm. — Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning. Copenhague, Arnold Busck, 1955 ; in-8, 234 p., 11,75 cour. dan.

L'A. examine ici les cantiques du poète danois Grundtvig sous l'aspect de l'histoire des religions. Le rapport entre le mythe et le culte dans les anciennes religions primitives se retrouverait, selon lui, chez l'évêque luthérien du XIXe siècle. Tous les cantiques de Grundtvig sont de véritables cantiques du culte et leur contenu aurait des traits communs avec les anciennes religions primitives. Ceci serait dû au caractère primitif et au génie du poète danois. Il faut pourtant rappeler, compte tenu du génie de Grundtvig, que bon nombre de ses cantiques ont été, sinon traduits, au moins inspirés par des œuvres d'auteurs latins, grecs ou anglais, fait sur lequel le professeur n'insiste pas assez. Selon l'A. Grundtvig a, dans un cantique, nationalisé la croix en la remplaçant par le drapeau danois (rouge à croix blanche) ; or Grundtvig a tout simplement traduit le *Vexilla Regis* ; il ne peut être question ici du drapeau danois. C. H.

Kaiser Karls IV. Jugendleben und St.-Wenzels-Legende. (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, herausgegeben von Karl Langosch, Bd. 83). Übersetzt und erläutert von Anton Blaschka. Weimar, Böhlaus, 1956 ; in-12, 140 p., DM. 6.15.

La 83e livraison de la collection « Les monuments historiques allemands » consiste en une réédition de la vie de Charles IV (1316-1378) et de la légende de saint Wenceslas. Il est question dans cet opuscule de la gloire de Prague devenue capitale de l'Empire, de la fondation par l'Empereur Charles de l'Université ainsi que des grandes œuvres accomplies par ce fils d'Élisabeth de Bohême. L'A. a joint à sa traduction quatre tableaux généalogiques. P. K.

Joachim Werner. — Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches. (Abh. d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F. Heft. 38 A, B). Munich, Akad. d. Wiss. et Beck, 1956 ; in-4, A. Textteil : 138 p., B. Tafelteil : 75 pl.

Cet ouvrage de J. Werner est une contribution très importante à l'étude de l'expansion de l'Empire hunnique. Il est dédié à la mémoire des deux plus grands spécialistes de la question : Max Ebert et Aarne Michael Tallgren. L'A. étudie les nombreux objets trouvés dans différentes parties de l'Europe, dresse un inventaire systématique et géographique et ouvre de nouveaux horizons sur l'étude des peuples nomades du haut moyen âge. L'intérêt porté par les savants hongrois et soviétiques aux objets appartenant à cette époque démontre que l'empire d'Attila est depuis un certain temps au centre des recherches archéologiques. P. K.

Tadeusz Lehr-Spławiński. — Rozprawy i Szkice z Dziejów Kultury Słowian. Varsovie, Pax, 1954 ; in-8, 312 p., 45 zl.

Ce livre, qui a trait surtout à l'histoire et à la culture polonaise, donne d'intéressants détails sur les migrations des Slaves, sur les débuts de la culture slave, sur les saints Cyrille et Méthode et la christianisation du

pays. Un chapitre est consacré à l'histoire de la « slavistique » et un autre donne des notices biographiques des slavistes récemment décédés (L. Niederle, N. van Wijk, J. Mikkola et autres). Le livre de Lehr-Spławiński mérite d'être lu. P. K.

Steven Runciman. — The Sicilian Vespers. A History of the Mediterranean World in the later Thirteenth Century. Cambridge, Univ. Press, 1958 ; in-8, 356 p., 7 pl., 1 carte, 27/6.

L'A., qui a déjà publié une histoire des croisades en trois volumes, s'applique ici à démontrer l'importance des « Vêpres siciliennes » pour l'histoire européenne. Il considère la date du 30 mars 1282 comme un tournant historique, qui, en annonçant la fin de la domination française en Sicile, eut des répercussions sur toute la politique européenne dans l'Est de la Méditerranée. Selon l'A. la conspiration antinormande englobait la plupart des pays européens et changea le cours de l'histoire. En supplément à son étude intéressante et très complète, l'A. donne plusieurs tableaux généalogiques des différentes dynasties de ce temps. Livre à thèse mais donnant un tableau vivant des relations internationales à la fin du XIII[e] siècle. De plus, excellent guide pour les lecteurs de la Divine Comédie de Dante. P. K.

Richard Georg Plaschka. — Von Palacký bis Pekař. Geschichtswissenschaft und Nationalbewusstsein bei den Tschechen. (Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas, Bd. 1). Graz, Bölhaus, 1955 ; in-8, XII-119 p., DM. 9.80.

L'A. étudie le développement de la science historique et de l'idéal national chez les Tchèques. Il donne un aperçu fort consciencieux des différents mouvements d'idées ainsi que des biographies complètes de F. Palacký, Jaroslav Goll et J. Pekař. Il est adversaire de l'idéologie de T. Masaryk et de Beneš, mais par un incompréhensible oubli ne dit rien de C. Kramar ni du mouvement national qu'il dirigeait. La partie consacrée à l'historiographie tchèque est complète mais comporte néanmoins certaines lacunes ; c'est ainsi que l'A. ne mentionne pas les ouvrages du prof. A. Florovsky et en particulier son important volume sur les relations entre la Bohême et la Russie. L'idée maîtresse du livre de Plaschka est « l'utilité pour les Tchèques d'un accord avec les Allemands ». P. K.

Väinö Tanner. — Vägen till fred 1943-1944. Helsingfors, Holger Schildt, 1952 ; in-8, 294 p.

Ministre des finances et membre de la commission parlementaire des Affaires étrangères de la Finlande pendant les années dramatiques de 1943-1944, M. Tanner est bien placé pour nous faire comprendre les immenses difficultés qu'a rencontrées son pays pour trouver le chemin de la paix et de l'indépendance. Cet ouvrage n'est pas écrit après coup ... et après réflexion. L'homme d'état finnois nous fait part de ses notes, prises au jour le jour, souvent au cours des réunions secrètes de la commission. A travers ses opinions personnelles, on voit un peu mieux qu'auparavant les trames du drame confus et passionnant d'un petit peuple courageux, et, par sa situation même, souvent déchiré. R.

Alexander Vucinich. — **The Soviet Academy of Sciences.** Stanford, Univ. Press, 1956 ; in-8, 157 p., 2 dl.

L'A. nous donne un aperçu assez bref mais consciencieux de l'activité de l'Académie des Sciences de l'URSS. Un chapitre est consacré à l'héritage recueilli par l'Académie, un deuxième parle de l'organisation, du rôle politique de la savante société et des interventions du Parti dans ses activités. Notons le chapitre sur la manière dont sont dirigées les études et recherches scientifiques en URSS, leur planification et leur « absence d'objectivité ». Malgré le peu de pages qu'elle occupe, l'étude est parmi les plus substantielles. P. K.

Prioress of Whitby. — **Archbishop Garbett,** a Memoir. Londres, Mowbray, 1957 ; in-12, IX-110 p., 10/6.

Dans cette brève biographie, l'A., pleine d'admiration pour son héros, nous trace le portrait d'une grande personnalité. Le Dr. G., archevêque d'York, ami des pauvres, grand voyageur, ambassadeur officieux de l'Église d'Angleterre dans d'innombrables pays du monde, apologiste pour sa propre Église dans le volume très remarqué : *The Claims of the Church of England,* — le voici finement caractérisé pour le lecteur en peu de mots mais avec une très grande pénétration. Le portrait qui sert de frontispice : l'archevêque debout sur un noble escalier en pierre et portant les insignes d'un prélat de la Jarretière, donne bien le ton qui est maintenu par toute la suite du récit. D. G. B.

Frank W. Moyle. — **Neville Gorton.** Bishop of Coventry, 1943-55. Reminiscences of some of his Friends. Londres, S. P. C. K., 1957 ; in-12, X-162 p., 10/6.

Feu l'évêque de Coventry, dont ce petit livre est une évocation, a dû être un homme remarquable. La documentation photographique est des plus suggestives même pour un lecteur qui n'a jamais connu l'homme qu'il y découvre, tandis que les souvenirs recueillis par l'éditeur sont unanimes à relever chez le Dr. G. son amour universel, sa sincérité, sa vérité, son humilité, sa liberté en même temps que sa probité intellectuelles et sociales. C'est un bel hommage rendu au souvenir d'un homme peu commun. D. G. B.

Mikhail Miller. — **Archaeology in the U.S.S.R.** New-York, Praeger, 1956 ; in-8, 232 p.

L'A., spécialiste de l'archéologie russe, a édité il y a quatre ans un livre en russe (Munich, Éditions de l'Institut pour l'Étude de l'U.R.S.S.) qui porte le même titre. L'édition anglaise n'est pas une simple réimpression mais une édition revue et augmentée. L'A. donne un tableau du développement de la science archéologique en Russie soviétique et nous indique les différentes étapes par lesquelles elle a dû passer. Il y joint une brève bibliographie et un index. La partie la plus intéressante du livre est l'appendice dans lequel l'A. donne une réponse pertinente aux critiques provoquées par l'édition russe. Son livre fut exposé lors du Congrès

des historiens à Rome en 1955 et retiré à la demande de l'Ambassade de l'URSS. L'exposé très objectif du prof. Miller provoqua d'autre part une réponse officielle. Un livre intitulé *L'Archéologie en URSS* fut publié à Moscou en 1955. C'est, à notre connaissance, la première fois qu'une publication occidentale provoque de la part des savants en URSS, une réponse aussi prompte. P. K.

J. Heinrich Schmidt. — Kalkar. Die St. Nikolaikirche und ihre Kunstschätze. Ratingen, Rheinische Bücherei, 1950 ; in-8, 115 p. et 133 ill. en noir.

Ce livre est le premier d'une série où seront traités les trésors artistiques de tout le pays rhénan. C'est à l'occasion du cinq-centième anniversaire de la dédicace de l'église Saint-Nicolas que ce livre a vu le jour. Dans un premier chap. l'A. trace l'historique de la petite ville rhénane qu'est Kalkar, tandis que dans les autres chapitres il nous fait connaître l'église Saint-Nicolas elle-même et la grande richesse de son trésor. Il est même presque étonnant de trouver tant de sculptures splendides et de si beaux tableaux réunis dans un même lieu, et il est extraordinaire de voir la finesse de ces scènes grandioses, comme par ex. le rétable du maître-autel, taillé presque entièrement dans du chêne. Chaque autel représente à lui seul une valeur artistique inestimable. La peinture est surtout représentée par les œuvres de Jean Joest. De très bonnes illustrations nous donnent amplement la possibilité d'admirer la technique raffinée et la force d'expression que ces maîtres atteignaient avec des moyens souvent très simples. D. J.-B. v. d. H.

Sibyl Harton. — On Growing Old. A Book of Preparation for Age. Londres, Hodder and Stoughton, 1957 ; in-12, 126 p., 10/6.

La vieillesse est un événement normal pour la plupart des hommes. Peu cependant s'y préparent, beaucoup en ont peur ou honte. L'A. de ce petit volume présente des considérations profondément chrétiennes destinées à permettre à des lecteurs (et surtout peut-être à des lectrices) qui sont encore loin de la vieillesse de s'y préparer en y voyant quelque chose de providentiel et d'enrichissant. Mme H. a d'excellentes choses à dire sur la souffrance et la valeur de la douleur, mais aussi sur la gloire de la mort et les beautés de la vieillesse. D. G. B.

III. RELATIONS

Luther tel qu'il fut. — Calvin tel qu'il fut. (Coll. Textes pour l'histoire sacrée). Textes choisis, traduits et annotés par le Chanoine Cristiani. Paris, Arthème Fayard, 1955 ; in-12, 255 + 252 p.

La collection catholique de textes pour l'histoire sacrée, offre à la masse des lecteurs en deux volumes distincts, une sélection littéraire de Luther et de Calvin : celle-ci est précédée, en guise d'introduction, par quelques passages des chapitres connus, que l'historien de l'*Église de la Renaissance et de la Réforme* avait déjà consacrés aux deux Grands Réformateurs.

On ne peut que louer cette intention d'une mise en contact directe avec ces génies religieux, que la prudence de nos éducateurs semblait avoir enveloppés, pour notre préservation, d'une nuée protectrice. Si « le style, c'est l'homme », rien ne nous révèle davantage l'originalité puissante d'un tempérament, l'inspiration profonde d'une âme, que ces jaillissements de la plume, ces saillies du propos ; l'intérêt psychologique est certain. Mais on visait plus : « Il a paru au directeur de la collection qu'il (ce choix de textes) entrait dans le cadre de cette « Croisade pour l'Unité » qui, en face de maints plus graves périls, s'impose à la conscience chrétienne. Son ambition serait que ce petit livre — et aussi bien celui qui le suivra, consacré à Calvin — apparût comme tel aux uns et aux autres des frères séparés » (*Luther tel qu'il fut*, p. 10). La sincérité de l'intention suffit-elle ici à assurer ce résultat ? On peut en douter. Un choix de textes, avec les ablations importantes qu'il comporte immanquablement, ne peut échapper entièrement à l'arbitraire, et les larges vides, que de brèves annotations prétendent combler, contribuent, ou bien à confirmer le lecteur, déjà cuirassé, dans l'opinion qu'il s'était faite, ou bien, s'il est curieux, à lui laisser l'impression qu'on veut lui donner le change. De plus, tout en condamnant ce qui est l'erreur aux yeux de la foi catholique, et sans vouloir diminuer les graves responsabilités personnelles dans cette déchirure de l'Église, il ne faut pas oublier toutefois que cette littérature est en partie tributaire de l'occasion, que beaucoup de ces écrits — particulièrement chez Luther — surtout les plus abandonnés, comme lettres, commentaires, propos, ont jailli dans cette époque profondément troublée, au milieu de sursauts religieux violents et dans la fureur de la bataille. Devant certaines pages, le lecteur pressé d'aujourd'hui — ils le sont tous — insuffisamment informé sur le fond des problèmes et inapte à cette transposition historique toujours difficile, sera porté à des jugements simplifiés et massifs, non seulement sur la personnalité religieuse des Réformateurs, mais, ce qui serait plus injuste, sur certaines valeurs chrétiennes profondes que la Réforme a pu transmettre aux Églises et Communautés issues d'elle, qui en ont fait leur vie et la substance de leur message spirituel. Encore moins pourra-t-on avoir quelque idée de l'effort produit par beaucoup de théologiens protestants d'aujourd'hui, pour approfondir ces mêmes valeurs, et, une fois décapés les éléments dus au contexte historique, pour en scruter tous les prolongements et implications nécessaires, seule base d'un dialogue loyal et fécond avec le catholicisme. Aussi n'est-ce pas sans étonnement qu'en ouvrant un de ces volumes, dans le feuillet publicitaire qui voudrait être une orientation, presque un « mode d'emploi », on lit un texte comme celui-ci : « Ce que l'on devra noter, tant pour Calvin, que pour Luther c'est que les doctrines pour lesquelles ils ont rompu l'unité catholique, à savoir le « serf-arbitre » pour Luther, et le dogme de la « prédestination » pour Calvin, sont désormais devenus caducs *(sic)*, en sorte que les luthériens et les calvinistes d'aujourd'hui les rejettent, en leur immense majorité. Luther et Calvin ne disent donc presque plus rien de valable dans le domaine religieux de notre temps ». — Une optique moins sommaire aurait sans doute mieux servi la Cause de l'Unité. E. B.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

et méthodistes, 497. — Rapports de la conférence anglicane-vieille-catholique de Rheinfelden (sept. 1957), 498.

Entre autres chrétiens. — Conférence à Berlin en vue d'une collaboration européenne dans le cadre du COE, 88. — Rencontre annuelle des Églises britanniques libres, 210. — Formation d'une Église presbytérienne unie aux USA, 210. — Conversations entre l'Église de l'Inde du Sud et les luthériens de l'Inde, 498. — La conférence de l'ILAFO de sept. 1957, 498.

Mouvement œcuménique. — L'*Ecumenical Review*, 89, 211, 499. — L'Assemblée du Conseil International des Missions (CIM) de Ghana, 89. — La question de l'intégration du COE et du CIM, 89, 212, 501. — Étude sur la liberté religieuse, 90. — Samuel McCrea Cavert sur *The Ecumenical Movement, Retrospect and Prospect*, 211. — Le métropolite Nicolas de Kruticy sur les problèmes de l'œcuménisme, 212. — Rencontre entre les représentants du COE et les représentants du patriarcat de Moscou, 90, 212, 500. — Session du Comité Central du COE à Nyborg, 213, 501. — La session 1958-1959 à l'Institut du COE à Bossey, avec comme sujet central *Le monde catholique*, 502. — Nouveau siège pour les bureaux du COE, 502.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur:

F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 15 dec. 1958

Cum permissu superiorum.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*.